JORGE LARRAIN

KONSEP IDEOLOGI

Editor:
Tom Bottomore

LKPSM

LEMBAGA KAJIAN & PENGEMBANGAN SUMBERDAYA MANUSIA

PENGURUS WILAYAH NAHDLATUL 'ULAMA

DAERAH ISTIMEWA YOGYAKARTA

KONSEP IDEOLOGI

JORGE LARRAIN

KONSEP IDEOLOGI

Editor:
Tom Bottomore

LKPSM

KONSEP IDEOLOGI

Judul Asli
The Concept of Ideology

Pengarang
Jorge Larrain

Penerjemah
Ryadi Gunawan

Editor
Ngatawi al-Zastrow
Diperiksa kembali
Fadhilah, Michell B.B.

Disain Sampul
Haetamy el Jaid

Lay Out
Fadhilah

Penerbit
LKPSM
Tompeyan TR III/133 Yogyakarta 55244
Telpon (0274) 516440

Cetakan Pertama
Agustus 1996

ISBN 979 - 8867 - 06 - 8

UCAPAN TERIMAKASIH

Saya mengucapkan terimakasih khususnya kepada Prof. T.B. Bottomore untuk dorongan yang terus-menerus dan inspirasinya, tanpa itu buku ini tidak akan pernah tertulis. Saya juga merasa berhutang budi kepada Steven Lukes dan Stuart Hall untuk kesabarannya dalam membaca versi terdahulu dari naskah, dan saran-saran yang bermanfaat. Tidak ada kata yang pantas untuk mengungkapkan ucapan terimakasih kepada F. Castillo dan R. Echeverria, teman-teman dan coleganya, dimana saya telah mendiskusikan topik buku ini dan yang telah menolong saya untuk menjelaskan ide-ide. Saya sangat berterimakasih kepada J. Krige dan Chria Choppindale atas kritikan dan koreksinya mengenai keterbatasan bahasa Inggris saya. Ketidaksempurnaan dan kekurangan yang ada pada buku ini adalah tanggungjawab saya. Ucapan terimakasih juga saya sampaikan kepada Ny. B. Dodson dan Nn. D. Taylor atas bantuannya dalam mengetik naskah ini. Buku ini juga sangat berterimakasih atas sambutan yang baik dari Graduate School Fakultas Seni dan Ilmu Sosial di Universitas Sussex, departemen Sosiologi dan Pusat Studi Budaya Kontemporer di Universitas Birmingham. Saya juga merasa berhutang budi kepada lembaga-lembaga yang telah membiayai hidup saya di Inggris selama lebih dari 6 tahun, selama buku ini disusun dan ditulis; the British Council, the Foundation, Word University Service, dan Universitas Birmingham. Akhirnya, saya mengucapkan terimakasih pada Mercedes, istri saya, yang lebih dari orang lain. Tanpa dorongan dan dukungannya selama waktu yang tidak tentu pada 6 tahun yang lampau, buku ini tidak akan tersusun.

KATA PENGANTAR

Oleh Tom Bottomore

Dalam kurun waktu tahun 1950-an, ketika beberapa ahli sosiologi menuntut adanya suatu pendekatan untuk melihat "akhir ideologi", muncul kembali perdebatan mengenai ideologi yang menarik perhatian masyarakat; --baik kaum sosialis maupun kapitalis, industrial dan non-industrial - selama dua dasawarsa; gerakan ini, secara alamiah, membangunkan kembali perhatian para ahli ilmu pengetahuan sosial pada sifat dan dasar-dasar ideologi. Sebagian besar, para ilmuwan yang berkecimpung pada masalah tersebut membatasi diri dengan cara melakukan penyelidikan, mengkritik atau cara-cara lain, terhadap ideologi-ideologi tertentu, atau menganalisis konsep ideologi, dengan cara yang agak ringkas, dari perspektif teori tertentu.

Sudah lama diperlukan adanya studi yang lebih memadai mengenai hal ini, dan kebutuhan ini sekarang dipenuhi secara agak memadai oleh Larrain dalam buku ini. Pertama-tama dia memberi laporan yang jelas dan didokumentasi dengan baik mengenai perkembangan historis konsep ideologi melalui berbagai macam formulasi, berkaitan dengan empat pertanyaan dasar yaitu: apakah ideologi itu dimengerti secara negatif (sebagai kesadaran palsu) atau secara positif (sebagai "pandangan dunia" yang menyatakan nilai-nilai kelompok sosial tertentu); apakah ideologi dianggap sebagai fenomena psikologis yang subyektif,

atau fenomena sosial yang obyektif; apakah dia dipandang sebagai elemen spesifik dalam "super struktur" masyarakat atau sebagai sesuatu hal yang identik dengan seluruh lingkungan kultur, dan akhirnya, bagaimana ideologi bertalian dengan, dan dibedakan dari, ilmu pengetahuan.

Buku ini tidak sekedar memberi informasi mengenai sejarah intelektual, tetapi memberikan informasi yang lebih dari itu, dan hal ini ditangani secara mengagumkan. Secara historis Dr. Larrain melakukan penyelidikan secara seksama dan teliti mengenai koherensi dan nilai dari beberapa konsepsi ideologi yang paling penting, dari Mannheim sampai kaum strukturalis modern. Pada suatu bab dimana dia melakukan analisa struktural secara serius mengenai mitos dan ideologi, Larrain telah menunjukkan kemampuan khususnya yang sangat mengagumkan dalam menjelaskan berbagai macam teori yang komplek dengan contoh-contoh yang sangat jelas. Demikian juga kepandaiannya dalam mengungkapkan hal-hal penting yang problematis

Saya yakin, karya ini akan menjadi sumber referensi yang penting bagi semua orang yang concern terhadap persoalan ideologi. Lebih dari itu pembahasan Dr. Larrain dalam bab penutup, dimana dia mengajukan pertanyaan yang mendasar mengenai batas ilmu pengetahuan dengan ideologi, akan menjadi bahan pertimbangan lebih luas dari berbagai wilayah ilmu pengetahuan sosial, disamping itu juga memberikan beberapa petunjuk baru dalam menganalisis fenomena kultural.

PENGANTAR PENERBIT

Akhirnya terbit juga buku "Konsep Ideologi" yang merupakan terjemahan dari buku "The Concept of Ideology" karya Jorge Larrain. Penerbitan buku ini dilatari oleh masih relevannya kehadiran ideologi dalam *discourse* perkembangan ilmu politik modern. Karena sekalipun kini sudah mulai terjadi kecenderungan pemusatan ideologi dunia menjadi ideologi tunggal liberalis-kapitalis, menyusul tumbangnya beberapa ideologi besar dunia, di luar ideologi liberalis-kapitalis. Tapi tokh kajian tentang ideologi masih mempunyai relevansi, khususnya dalam mengkaji sejarah perkembangan sampai tumbangnya ideologi-ideologi besar dunia.

Sebagai sebuah buku yang memuat teori dasar tentang ideologi, buku ini sangat cocok untuk dibaca para mahasiswa Sosial Politik serta para peminat dalam bidang Filsafat dan Sosiologi Politik. Karena bagaimanapun buku ini akan membantu memahami filosofi dari pertumbuhan ideologi dunia. Beranjak dari manfaat inilah LKPSM, sebagai sebuah lembaga yang konsen dalam memperkaya khasanah keilmuan yang membahas tentang perkembangan ilmu sosial mutakhir dan bermutu merasa terpanggil untuk menerbitkan buku ini.

Selaku penerbit LKPSM mengucapkan terimakasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada Ryadi Gunawan selaku

penerjemah dan Ngatawi al-Zastrow selaku editor buku ini. Atas kerjasama yang baik dan kerja keras beliau berdua buku ini dapat hadir di pangkuan pembaca.

Akhirnya penerbit berharap agar buku ini bermanfaat dan mampu mempunyai arti dalam menambah khasanah diskursus tentang ideologi dan perkembangan ideologi besar dunia.

Yogyakarta, Agustus 1996

LKPSM

DAFTAR ISI

Ucapan Terimakasih, ... v
Kata Pengantar, ... vii
Pengantar Penerbit ix
Pendahuluan, ... 1

1 **Sejarah Konsep Ideologi**
Pelopor- Pelopor, ... 7
Abad Pencerahan Perancis: Dari Kebohongan Kaum Agamawan (pendeta) Sampai Timbulnya Ideologi, ... 16
Ideologi Dan Pemikiran Kritis; Perpaduan Yang Sulit, ... 22

2 **Teori Ideologi Marx,**
Pendekatan Ideologi Marx, ... 31
Kesadaran Dan Realita, ... 34
Timbulnya Ideologi, ... 43
Ideologi Dan Superstruktur, ... 49
Dari Mekanisme Umum Ideologi Sampai Analisis Kapitalisme Yang Spesifik, ... 52
Essensi Dan Wujud, ... 56
Beberapa Pertanyaan Sulit, ... 66

3 **Dari Engels Sampai Durkheim: Lanjutan Perdebatan Mengenai Ideologi**
Orientasi-Orientasi Perbantahan, ... 71
Tradisi Engels: Masalah Faktor Ekonomi Dan Perubahan Dalam Arti Ideologi, ... 73

Konsepsi Ideologi Para Penganut Mazdhab Historis ("historicits"): Luka'cs Dan Gramsci, ... 83
Frued Dan Pareto: Timbulnya Kembali Konsep Ideologi Psikologi, ... 90
Konsep Ideologi Durkheim, ... 100

4 Tradisi Historicist : Sosiologi Pengetahuan Mannheim Dan Strukturalisme Genetik Goldmann
Pengantar, ... 111
Kesadaran Dan Realita: Relationisme dan Relativisme, ... 112
Berbagai Macam Konsep Ideologi, Dari Ideologi Sampai Sosiologi Pengetahuan, ... 121
Sosiologi Dan Utopia: Totalitas Sejarah Dan Akhir Utopia, ... 127
Hilangnya Ideologi, ... 133
Strukturalisme Genetik Goldmann, ... 138

5 Ideologi Dan Analisis Struktur
Pengantar, ... 149
Semiologi 1: Barthes Dan Greimas, ... 152
Analisis Struktural Mengenai Mitos: Le'vi-Strauss Dan Godelier, ... 162
Konsepsi Ideologi "Strukturalis" Althusser, ... 176
Semiologi 2: Tel Quel, ... 189

6 Ideologi Dan Ilmu Pengetahuan: Marx Dan Perdebatan Kontemporer
Masalah, ... 199
Ilmu Pengetahuan dan Ideologi Dalam Marx, ... 205
Ilmu Pengetahuan Melawan Ideologi, ... 221
Ilmu Pengetahuan Sebagi Ideologi, ... 234
Kesimpulan, ... 247

Catatan, ... 251
Index, ... 303

PENDAHULUAN

Ideologi adalah satu dari sekian banyak konsep yang paling ekuivokal (meragukan) dan elusif (sukar ditangkap), yang terdapat dalam ilmu-ilmu pengetahuan sosial; tidak hanya karena beragamnya pendekatan teoritis yang menunjuk arti dan fungsi yang berbeda-beda, akan tetapi karena ideologi adalah konsep yang sarat dengan konotasi politik dan digunakan secara luas dalam kehidupan sehari-hari dengan makna yang beragam. Maksud buku ini ialah untuk mengantarkan pembaca kepada konsep ideologi dengan menerangkan arti yang paling relevan, fungsi dan hubungan-hubungannya, dengan menunjukkan beberapa implikasi metodologis dan politiknya dalam konteks kemunculan suatu ideologi dengan berbagai formulasinya.

Buku ini tidak dimaksudkan untuk sekedar memberikan gambaran dan tinjauan ulang sejarah yang mendetail dari berbagai macam konsepsi atau penelitian untuk mencari versi yang sinkretis. Tujuannya lebih ditekankan pada pembahasan analitis mengenai dasar aliran pemikiran yang berbeda dalam membangun teori-teori ideologi. Dalam hal ini, tidak hanya mencoba menjelaskan pilihan teori, akan tetapi juga mengambil posisi terhadap beberapa issue (soal-soal) dan pertanyaan sentral yang berasal dari mereka. Meskipun buku ini tidak menyatakan diri sebagai buku sejarah yang lengkap yang memuat semua teori dan interpretasi yang berkenaan dengan ideologi, namun dalam buku ini saya mencoba meliput beberapa sumbangan pemikiran yang penting

kepada konsep ideologi dengan menekankan pendekatan kritis dan analitik dalam rangkaian sejarah yang lepas. Scope tujuan yang seperti ini menuntut adanya tingkat pembahasan yang lebih umum dengan menghindari perkembangan argumentasi yang terlalu detail dan pelik.

Pertanyaan utama yang diuraikan buku ini untuk menjelaskan mengapa buku ini ditekankan pada sifat, asal, scope, dan hubungan-hubungan konsep ideologi. Pertanyaan-pertanyaan ini menyajikan pemecahan alternatif meskipun jawaban tersebut masih menampakkan ciri-cirinya yang tumpang tindih, masing-masing menonjolkan aspek-aspek tertentu yang layak untuk dibedakan.

Pertama, pertanyaan itu timbul mengenai apakah ideologi mempunyai arti negatif atau positif. Di satu pihak, ideologi dapat dimengerti dalam istilah-istilah yang sungguh negatif, sebagai konsep kritis yang berarti bentuk kesadaran palsu atau kebutuhan untuk melakukan penipuan (desepsi), maksudnya bagaimana memutar-balikkan pemahaman orang mengenai realitas sosial; nilai kognitif dari ide-ide yang dipengaruhi oleh ideologi yang disebut dalam suatu pertanyaan. Di pihak lain, konsep ideologi dapat dimengerti sebagai istilah yang positif yakni sebagai ekspresi dari sudut pandang mengenai kelas. Sampai tingkat ini orang dapat bicara tentang "ideologi", yang secara umum, adalah beberapa pendapat, teori dan sikap yang dibentuk dalam kelas (golongan) untuk membela dan memajukan kepentingan-kepentingannya. Nilai kognitif dari ide-ide ideologis itu, selanjutnya, dikesampingkan sebagai suatu persoalan yang berbeda.

Kedua, pertanyaan itu dapat diajukan untuk mengetahui apakah ideologi mempunyai sifat yang benar-benar subjektif dan memiliki watak psikologis atau sebaliknya, seluruhnya tergantung pada faktor-faktor objektif. Jika subjektif, ideologi dipahami sebagai perubahan bentuk kesadaran, yang entah bagaimana tidak dapat mengerti realita seperti adanya. Jika objektif, ideologi muncul sebagai penipuan yang disebabkan oleh realitas itu sendiri, bukan subjek itu yang memutar-balikkan realita, akan tetapi realita itu sendiri yang menipu subjek. Selagi pandangan subjektif menekankan peranan individu, golongan dan partai dalam produksi ideologi, maka pandangan objektif menganggap ideologi sebagai pengisian struktur dasar masyarakat.

Pertanyaan lebih lanjut timbul mengenai apakah ideologi harus dianggap sebagai suatu bentuk fenomena tertentu di dalam deret luas fenomena super struktural, atau apakah ideologi itu sesuai dan ko-ekstensif dengan seluruh lingkungan kultural yang biasa disebut dengan "super struktur ideologi". Yang pertama dari beberapa alternatif ini mengandalkan pada konsep ideologi yang *restriktif* (mengekang) karena tidak semua objek kultural itu akan menjadi *ideologis*. Sebaliknya, yang kedua menyamakan ideologi dengan tingkat masyarakat yang objektif yang mencakup semua bentuk kesadaran sosial.

Akhirnya, pertanyaan timbul mengenai bagaimana orang harus mengerjakan berbagai hubungan antara ideologi dan ilmu pengetahuan. Ideologi dapat dimengerti sebagai antithesis ilmu pengetahuan yaitu, dapat dipersamakan dengan *pre konsepsi* atau elemen-elemen tidak rasional yang mengganggu, sebab dengan begitu mencegahnya dari upaya mencapai kebenaran. Maka bilamana metode ilmiah diterapkan dengan betul, ideologi diduga menghilang. Di sisi lain, mungkin sekali ideologi lebih menekankan hal-hal penting (common features) dari ilmu pengetahuan dan ideologi, daripada perbedaan-perbedaannya, dengan begitu ideologi dan ilmu pengetahuan akan mempunyai basis bersama dalam suatu sudut pandang mengenai golongan yang menciptakannya. Dalam hal ini, ideologi tidak dapat diatasi oleh ilmu pengetahuan, dan ilmu pengetahuan sendiri dapat menjadi ideologis.

Empat pertanyaan dasar ini dikerjakan dibawah bentuk-bentuk yang berbeda dan dalam berbagai konteks di dalam enam bab buku ini.

Bab 1 menguraikan, dalam survei sejarah, bagaimana konsep ideologi mulai diproduksi dan tradisi-tradisi serta pengarang-pengarang yang andil pada terbentuknya suatu ideologi mulai dari abad ke 16 sampai abad 19. Konsep ideologi ditampilkan dalam pendekatan ilmiah dan filosofis yang baru dari zaman modern berkaitan dengan kritik agama. Meskipun demikian, mula-mula istilah ideologi tidak digunakan secara luas, dan diterapkan hanya untuk menandai suatu ilmu pengetahuan mengenai ide-ide. Dalam Marx-lah tradisi kritis dan istilah ideologi selanjutnya melebur menjadi konsep baru. Bab 2 membicarakan pertemuan dengan ideologi dengan menyajikan konsep Marx mengenai ideologi dalam konteks perkembangan intelektualnya. Dengan

Marx konsep itu kehilangan *psychological overtunisnya* (suara pengaruh psikologis yang tertinggi), yang dulu berhubungan dengan evolusi sejarah dari kontradiksi sosial. Konsep ideologi dilahirkan sebagai pengertian kritis yang bertanggung jawab atas *misrepredentasi* (gambaran yang salah) yang berakar dalam realitas materiil.

Bab 3 ditekankan pada perdebatan dan sumbangan konsep ideologi menjelang peralihan abad. Beberapa perkembangan baru timbul. Pertama ialah evolusi dari konsep ideologi yang negatif sampai yang positif yang dilembagakan Lenin dalam teori Marxist. Kedua, permulaan interpretasi makna ganda dari Marx muncul berlawanan antara pendekatan historis (Luka'cs, Gramsi) dan pengertian yang lebih positivist berasal dari Engels. Ketiga, di luar perdebatan Marxis, Pareto dan Freud memasukkan lagi konsep ideologi psikologi, sementara itu Durkheim, dalam tradisi Bacon, meletakkan fondasi konsepsi ideologi positivist. Bab 4 membahas perkembangan tradisi kaum historis dalam Mannheim dan Goldmann, yang memperkenalkan analisis sosial mengenai fenomena kesusasteraan dan kultur yang menggunakan konsep *Weltanschauung*. Ideologi menerima suatu definisi dengan watak subyektif sebagai sudut pandang teoritik atau "perspektif" dari suatu kelas dan dipergunakan secara umum sehingga manfaat ideologi sebagai kerangka analitik dan kritik dapat diragukan.

Bab 5, menyelidiki strukturalisme dalam segala manifestasinya yang dianggap penting; garis antropologi dari Levi-Strauss dan Godelier, pendekatan bahasa struktural dari Barthers dan Greinas, garis semiologi *Tel Quel* dari transposisi elemen-elemen strukturalis *Althenssarian* kedalam Marxisme. Strukturalisme menghasilkan, di dalam dan di luar Marxisme, proposisi-proposisi baru dan kuat untuk pengertian ideologi. Fenomena kultural tidak lagi dimengerti sebagai produk genetika dari subjek, tetapi lebih sebagai struktur dasar, sinkronis dan tanpa subjek. Karena itu kepentingan ilmu bahasa dan semiologi, beberapa dari wakil-wakil mereka menemukan kembali dalam Freud, suatu sumber faham baru ke dalam konsep ideologi. Akhirnya, Bab 6 menangani masalah hubungan yang komplek antara ideologi dan ilmu pengetahuan secara global dengan pencatatan dan penghadapan pada tiga sikap yang mungkin pada dasar perdebatan kontemporer tentang

ilmu pengetahuan dan ideologi, yaitu, positivisme, historisisme, dan Marxisme.

1 SEJARAH KONSEP IDEOLOGI

Pelopor-Pelopor

Istilah ideologi mula-mula digunakan oleh Destertt de Tracy pada akhir abad ke 18 dan dikembangkan penuh sebagai konsep selama abad ke 19, tetapi perenungan yang lebih dalam (preokupasi) dengan beberapa persoalan yang dimunculkan oleh pengertian ideologi telah dimulai jauh lebih awal. Ada fenomena yang mengkaitkan antara legitimasi intelektual dari dominasi sosial dengan berbagai sumber penyimpangan mental dalam pengetahuan realita selama ada masyarakat-masyarakat golongan. Dalam pengertian ini ideologi bukan fenomena baru dalam sejarah umat manusia. Meskipun demikian analisa yang menarik dan studi yang sistematis berkaitan dengan fenomena ini hanya muncul dalam zaman modern setelah disintegrasi masyarakat abad pertengahan.[1]

Sebenarnya, timbulnya persoalan, yang selanjutnya berasosiasi dengan konsep ideologi, erat hubungannya dengan perjuangan pembebasan borjuis dari belenggu feodal dan dengan sikap pikiran modern

baru yang kritis. Oposisi kritis terhadap aristokrasi bertanah yang dibarengi oleh kritik dari pembenaran-pembenaran scholastic untuk menjalankan kekuasaan. Dengan etika buruh borjuis baru, yang menentang masyarakat abad pertengahan yang memelihara buruh tani, ada pandangan ilmiah kritis baru yang menekankan pengetahuan alam praktis. Renungan diganti oleh pengamatan sebagai produksi, urutan inti (order ofessences) yang hierarkis dan teosentris; yang harus diterima dengan pasif, diganti oleh pendekatan kritis untuk mencari sebab manusia sendiri dalam daerah alam kriterium kebenaran yang baru. Sejak awal, persoalan ideologi timbul berkaitan erat dengan praktek politik dan perkembangan ilmu pengetahuan.

N. Machiavelli (1469 - 1520), wakil dari kaum borjuis[2] awal, barangkali adalah pengarang pertama yang membicarakan soal-soal yang secara langsung berhubungan dengan fenomena ideologi. Observasi-observasinya yang dalam pada praktek politik para pangeran, dan pada umumnya, pada tingkah laku manusia dalam politik, memenuhi perkembangan konsep ideologi pada fase selanjutnya, meskipun dia tidak menggunakan istilah "ideologi" sama sekali. Beberapa elemen konsep itu muncul, umpamanya, ketika dia menghubungkan kecondongan penilaian manusia dengan selera dan kepentingan. Heran mengapa orang-orang sering parsial (berat sebelah) dalam mengkritik kekinian, dia membantah bahwa :

...karena selera manusia itu berubah, meskipun keadaan-keadaan mereka tetap sama, maka tidak mungkin hal-hal kelihatan sama bagi mereka karena mereka mempunyai selera lain, kepentingan lain, titik pendirian lain... sebagai gantinya, menyalahkan waktu, mereka harus meletakkan kesalahan pada penilaian mereka sendiri.[3]

Bab lain yang penting yang dibuat oleh Machiavelli adalah cara dia menghubungkan agama dengan kekuasaan dan dominasi. Dengan jelas dia mengantisipasi tema yang terus muncul yaitu tentang konsep ideologi, misalnya, bahasan mengenai fungsi-fungsi sosial dari pemikiran keagamaan, Machiavelli heran mengapa bangsa-bangsa yang terdahulu lebih memperoleh kebebasan dari pada orang-orang sejaman-

nya. Jawabannya ialah, bahwa perbedaan itu terletak dalam pendidikan yang didasarkan pada perbedaan konsepsi keagamaan;

... Agama kita lebih memuliakan orang-orang yang rendah hati dan tafakur, daripada orang-orang yang bekerja. Agamalah yang menetapkan kebaikan tertinggi manusia dengan kerendahan hati, pengorbanan diri dan sikap memandang rendah untuk hal-hal keduniawian. Pola hidup ini, karenanya, tampak membuat dunia itu lemah, dan menyerahkan diri sebagai mangsa bagi mereka yang jahat, yang menjalankannya dengan sukses dan aman, karena mereka itu sadar bahwa orang-orang yang menjadikan sorga sebagai tujuan pada umumnya beranggapan bertahan dari pada membalas dendam, terhadap perbuatan mereka yang tak adil.[4]

Aspek ketiga dari ide-ide Machiavelli yang dapat dihubungkan dengan ideologi ialah pertimbangan-pertimbangannya mengenai penggunaan kekuatan dan tipu daya untuk mendapatkan dan mempertahankan kekuasaan, para pangeran harus belajar mempraktekkan tipuan, karena kekuatan fisik saja tidak pernah mencukupi. Hampir tidak ada kasus orang berbudi yang memperoleh kekuasaan besar "hanya dengan menggunakan kekuatan yang terbuka dan tidak berkedok", kekuasaan dapat dikerjakan dengan baik hanya dengan tipuan.[5] Meskipun menjalankan kekuasaan itu memerlukan kualifikasi yang baik seperti menepati kata seseorang, belas kasihan dan tulus ikhlas (kesalehan), pangeran tidak usah mempunyai semua persyaratan itu, tetapi dia harus tampak secara meyakinkan memiliki semua itu". Bahkan lebih dari itu "disposisinya harus demikian, sehingga jika dia membutuhkan yang kebalikannya, dia mengetahui harus bagaimana". Hal ini dapat dilakukan dengan sukses karena "tiap-tiap orang melihat anda itu tampak apa"[6]. Perbedaan antara rupa (penampilan) dan realita ini kelak dikembangkan dalam pengertian baru dan menjadi sesuatu yang sangat penting dalam konsepsi ideologi Marx. Percobaan-percobaan Machiavelli yang berulang kali untuk mencapai keseimbangan antara penggunaan kekuatan dan perebutan persahabatan dan kemauan baik orang-orang (termasuk di sini penggunaan tipu) mungkin juga dianggap sebagai pelopor dari perbedaan Gramsci antara hegemoni dan overcian (paksaan).

Sumbangan Machiavelli kepada praktek politik dilengkapi oleh berbagai perkembangan lain dalam bidang ilmu pengetahuan. Dengan disintegrasi masyarakat abad pertengahan, pendekatan ilmiah yang baru pada pengetahuan alam menerima dorongan dan mulai mengganti filsafat skolastik. Renungan teoritis dari dunia hierarki dan suci diganti oleh konsepsi yang menghargai fungsi pikiran praktis. Perkembangan dagang, pertukaran uang, pendidikan sekuler, kota-kota, dan seterusnya, menuju ke pertimbangan baru tentang pengetahuan dalam perspektif sosial dan historisnya. Pengetahuan alam yang tepat dan tidak memihak dibutuhkan untuk dikuasai prakteknya, dan ini menjadi perenungan yang menggairahkan bagi para intelektual. Arah baru muncul melawan sistem feodal dan pandangan dunia Theologisnya. Perkembangan pengetahuan alam yang teliti dan terbatas pada pokoknya bukan karena orang-orang tidak dapat mengetahui dunia, tetapi karena beberapa rintangan buatan manusia telah mencegahnya. Inilah sebabnya mengapa bersama dengan munculnya ilmu pengetahuan faktor-faktor yang mengganggu perkembangannya itu lahir. Dengan kata lain, lahirnya ilmu pengetahuan perlu dibarengi oleh kritik terhadap metode pengamatan yang dulu.

Disinilah asal mulanya muncul pertanyaan mengenai berbagai penghalang dalam mewujudkan ilmu pengetahun, tentang elemen-elemen yang tidak rasional yang timbul dalam pikiran dan menyulitkan untuk mengerti realita sepenuhnya. Karangan Bacon *Novum Organon* (1620), seperti halnya karangan Descartes *Discourse de la methode* (1637), berada diantara tulisan-tulisan metodologis pertama yang secara sistematis mulai meragukan pendekatan-pendekatan tradisional pada ilmu pengetahuan. Kedua berkaitan dengan kebutuhan untuk pencarian metodologi baru yang dapat mengatasi kekurangan pemikiran Aristoteles abad pertengahan. Descartes tetap berada pada tingkat yang lebih filosofis dan deduktif, sementara Bacon menekankan peranan ilmu pengetahuan dan sifat observasionalnya. Dia ingin mengganti *Organon* karya Aristotle dengan *New Organon* yang tidak lagi (berpegang teguh) pada logika formal yang deduktif dalam pendekatan pada realita akan tetapi mengganti itu dengan pendekatan yang induktif.

Bagi Bacon pengetahuan alam yang observasional tidak dapat berhasil jika tidak bebas dari faktor-faktor irrasional tertentu yang menu-

tup pikiran manusia, benda-benda pujaan atau pengertian-pengertian palsu yang menghalangi dan mencegah pengertian manusia dari upaya mencapai kebenaran. Dalam hal ini ada empat golongan idola (barang-barang yang dipuja-puja/didewa-dewakan); idola (pemujaan) terhadap suku bangsa, idola terhadap gua, idola terhadap pasar, dan idola terhadap teater. Dua yang pertama itu bawaan, mereka tidak dapat dihapus spontan dalam proses kognisi (pengamatan) sehingga pengertian manusia menyerupai cermin yang memutar balikkan "yang bentuk dan kurvatur (lekuk)-nya merubah sinar objek", memutar balik dan memburukkan rupa mereka.[7] Distorsi (pemutar balikan) yang dibawa oleh idola suku bangsa itu mempunyai fondasi dalam sifat manusia, idola ini karenanya lazim bagi species manusia, sumber kesalahan yang dibawa oleh idola terhadap gua adalah *idiosyncrasy* (tabiat seseorang yang aneh) dari tiap individu sebagaimana ditentukan oleh sifat, pendidikan dan predisposisinya (keadaan mudah terpengaruh).

Diantara idola suku bangsa, ada dua hal yang sangat menarik perhatian. Yang pertama ialah kecenderungan terhadap alam (natural trend) untuk menerima proposisi-proposisi (pernyataan-pernyataan) yang ditetapkan, tanpa membuat pemeriksaan kritis. Idola ini paling seduktif (menggoda) dalam ilmu pengetahuan, dan filsafat, seperti halnya mekanisme takhayul.[8] Bahkan sebelum dia muncul dengan teori idolanya, Bacon telah mencurahkan perhatiannya pada efek takhayul yang buruk pada ilmu pengetahuan dan filsafat. Takhayul adalah sumber distorsi yang merugikan pengetahuan ilmiah karena dia dapat menundukkan pikiran hingga pada ujungnya menimbulkan kekuatan-kekuatan yang tak dapat dikendalikan, akibatnya diskusi rasional dikorbankan untuk kepentingan tingkah yang semau-maunya.[9] Secara umum, Bacon berpendapat bahwa kekacauan skolastik antara filsafat dan theologi sangat merusak ilmu pengetahuan; batas-batas antara pengetahuan agama dan filsafat sudah begitu jelas. Dengan demikian persoalan yang dikemukakan Machiavelli dengan segala efek sosialnya terhadap agama diperluas oleh Bacon dari lapangan praktek politik sampai lapangan ilmu pengetahuan.

Idola lain dari suku bangsa yang pantas disebut adalah pengaruh nafsu. Bagi Bacon pengertian manusia tidak dapat dirubah menjadi komponen-komponen intelektual - karena itu bukan "dry light" (sinar

kering) katanya - tetapi juga ditentukan oleh perasaan dan nafsu yang membuatnya buruk.[10] Penilaian negatif terhadap efek yang ada dalam perasaan dan emosi, juga representasi agama dan takhayul pada pengertian manusia, mempunyai pengaruh yang kuat terhadap konsepsi ilmu pengetahuan yang kelak dikembangkan oleh positivisme. Hal ini juga berkaitan dengan pengertian ideologi seperti aspek-aspek pikiran manusia yang tidak rasional yang mengganggu pengetahuan ilmiah. Dengan demikian, perlawanan antara ideologi dan pengetahuan rasional menjadi sangat kacau.

Idola terhadap pasar merupakan faktor yang penting dalam membangun konsep ideologi, meski dengan cara yang berbeda dan barangkali berlawanan. Sebenarnya, idola pasar ini dibentuk oleh "pergaulan dan asosiasi antara satu orang dengan orang lain". Kemudian nama pasar terjadi "karena di sana terjadi perdagangan dan pergaulan antar sesama manusia". Idola semacam itu timbul sehubungan dengan bahasa, "karena dengan pembicaraan orang-orang mampu berasosiasi".[11] Orang belajar tanda-tanda bahasa sebelum mereka mulai mengenal pengalaman mereka sendiri, melalui pengambilalihan tanda-tanda ini, sekalipun dalam bentuk yang buruk, timbul rintangan pada pikiran. Identifikasi Bacon terhadap idola berasal dari pergaulan timbal balik manusia dengan sarana bahasa, samar-samar hal ini adalah satu dari bentuk pengakuan ideologi yang pertama sebagai pemutar balikkan yang ditentukan masyarakat, secara lebih umum, hal ini menimbulkan pertanyaan tentang penetapan pengetahuan oleh masyarakat.

Idola terhadap teater, timbul dari sifat otoritatif dan dogmatis dari teori-teori tradisional. Orang cenderung melihat dunia melalui kacamata sistem filsafat yang dulu, yang penuh dengan dogma-dogma dan aturan-aturan palsu, seperti permainan sandiwara menciptakan dunia-dunia khayal. Bacon ingin membebaskan pengetahuan dari ketaatan buta kepada pendapat-pendapat otoritas-otoritas yang dulu. Semua pengalaman yang tidak berasal dari sebab harus ditolak. Bilamana idola beroperasi, orang-orang takut pada realita *"ex analogia hominis"*. Interpretasi alam yang sebenarnya, sebaliknya, harus menerangkan dunia *"ex analogia uinversi"*. Orang-orang hanya dapat menguasai alam dengan mentaati hukum-hukumnya, untuk mencapai itu, pengertian yang baik tentang alam mutlak diperlukan. Inilah sebabnya mengapa

ilmu pengetahuan harus membersihkan pikiran idola sehingga dapat mencapai kebenaran. Dengan demikian ilmu pengetahuan dapat muncul seperti "refleksi" (bayangan) realita yang tidak dihalangi oleh prasangka, takhayul, perasaan, dan nafsu-nafsu kuno.

Ada elemen-elemen kontradiksi tertentu dalam pikiran Bacon.[12] Bagaimana idola pembawaan itu harus diselesaikan jika idola tersebut bukan gangguan psikologis yang semata-mata aksidental (secara kebetulan) akan tetapi secara alamiah menyatu dalam diri manusia atau pada sebagian tiap-tiap individu? Jika pikiran ada seperti kaca dengan bayangan obyek yang terdistorsi, sudah pasti pemikiran tersebut tidak cocok untuk mencermati alam. Walaupun begitu, Bacon cukup jelas dalam memberikan pengertian bahwa ilmu pengetahuan dapat mencapai kebenaran meskipun dengan tindakan idola. Ini menunjukkan bahwa bagi Bacon tidak ada keperluan logika untuk operasi idola, karena mempunyai metode yang betul, orang-orang dapat bebas dari mereka. Pengenalan eksistensi idola itu saja sudah merupakan bentuk yang membuat mereka tidak berbahaya.

Namun problema yang masih ada ialah bagaimana mengerti dan mendamaikan operasi idola bawaan (imate idols) dan operasi idola luar. Kesulitan berada pada dasar polemik barikutnya mengenai konsep ideologi. Agaknya dilema yang mengacaukan konstruksi konsep ideologi sudah dikemukakan secara samar dalam karya Bacon; apakah ideologi pada pokoknya harus dibayangkan sebagai fenomena yang berakar dalam hubungan sosial manusia dan karena itu merubah sejarahnya sehubungan dengan praktek materi manusia, atau apakah ideologi harus diartikan sebagai fenomenon yang berasal dari adanya elemen-elemen irrasional dan emotif yang universal (umum), yang terdapat dalam sifat manusia, yang secara berulang menyerang dan mengganggu ilmu pengetahuan? Pilihan pertama menggaris bawahi penentuan ideologi oleh masyarakat, sedangkan yang kedua menekankan oposisinya terhadap ilmu pengetahuan. Pilihan keduanya sebenarnya tidak perlu berlawanan. Bacon tertarik pada masalah idola ini sejauh hal itu merupakan rintangan bagi ilmu pengetahuan. Namun perbedaan penting yang dia abaikan ialah bahwa selagi idola pembawaan dapat logis dibicarakan pada tingkat pengamatan, idola yang tergantung pada pergaulan manusia tidak mudah dapat dihindari tanpa meru-

bah pergaulan. Referensi pada idola pembawaan (innate idols) perlu memperhatikan oposisi terhadap ilmu pengetahuan, sedangkan pada pergaulan sosial lebih menunjuk ke arah pengubahan keadaan materi.

Bacon tidak mendiskusikan hubungan antara dua golongan idola tersebut, dan juga tidak melihat kesulitan dalam membahas idola yang berasal dari pergaulan sosial dengan sarana intelektual. Perenungannya lebih banyak ditekankan pada bagaimana menjaga pengetahuan rasional dari berbagai gangguan. Asumsi ini secara samar ditetapkan dapat dikerjakan pada tingkat pengetahuan itu sendiri, malahan untuk idola pasar. Sebenarnya Bacon memisahkan pengetahuan dari perubahan dalam masyarakat sipil. Selagi yang pertama diterima dengan senang, yang kedua dianggap sebagai berbahaya. Dia lebih menyukai menekankan pemilahan idola dan ilmu pengetahuan, maka dalam tulisan-tulisannya dapat ditemukan benih-benih konsep ideologi yang lebih menekankan oposisinya terhadap ilmu pengetahuan dari pada referensi sosialnya. Meskipun demikian, renungannya mengenai beberapa idola yang berasal dari bahasa dan pergaulan sosial, pada waktu yang sama, adalah pelopor dari garis pikiran yang sama sekali berbeda secara jelas dalam Karl Marx.

Pengaruh Bacon jelas terlihat pada filsafat abad 17 dan ke 18, kemudian Marx mengakui Bacon sebagai bapak ilmu pengetahuan modern dan bapak materialisme Inggris.[13] Ahli-ahli filsafat seperti Kabbes, Rocke, Condillac, Helvetius, Holbach, Diderot dan lain-lain menampakkan ciri-ciri teorinya masing-masing. Konsep Idola Bacon menjadi dasar prasangka Condillac, sebuah konsep yang juga digunakan oleh Holbach dan Helnetius, termasuk juga, oleh hampir setiap ahli filsafat dari abad pencerahan di Perancis[14]. Tetapi pengarang-pengarang ini sekarang memusatkan pada sumber prasangka-prasangka yang irrasional, yaitu: representasi agama tradisional. Meskipun materialisme Bacon sesuai dengan eksistensi Allah dan wahyu-Nya dan hanya mencari demarkasi lapangan yang jelas batas-batasnya antara theologi dan filsafat. Pencerahan menjadi makin kritis terhadap agama. Perubahan kualitatif sudah dapat dilihat dalam Hobbes (1588-1679), penerus dan penyusun (systemaizer) Bacon. Baginya orang-orang hanya dapat membayangkan apa yang mula-mula dilihat dengan indra. Karena itu, hanya hal-hal materi dan terbatas dapat dimengerti

oleh intelek manusia, tidak mungkin ada ide atau konsepsi terhadap hal-hal yang tidak terbatas. Dengan kata lain manusia tidak dapat mengetahui apapun tentang eksistensi Allah[15]. Menanyakan asal mula agama, Hobbes menegaskan bahwa "ketidaktahuan penyebab alam menjadikan orang mudah percaya". Bilamana orang "tidak dapat meyakinkan diri sendiri akan penyebab-penyebab sesuatu yang sebenarnya... dia menduga penyebab-penyebab dari mereka, seperti yang disarankan oleh khayalannya sendiri atau mempercayakan kepada kekuasaan orang-orang lain". Orang-orang menjadikan:

... penyelidikan yang serba sedikit, atau tidak sama sekali terhadap penyebab-penyebab alamiah suatu benda, namun karena rasa takut yang berasal dari kebodohan (ketidak tahuan) itu sendiri, baik yang menimbulkan kebaikan atau kerugian pada mereka, cenderung untuk menduga, dan mendalihkan pada mereka sendiri, beberapa macam kekuatan ghaib; dan merasa segan pada imajinasi mereka sendiri. Dan rasa takut akan hal-hal yang abstrak adalah suatu kewajaran, yang disebut oleh setiap orang dengan istilah agama.[16]

Rasa takut dan kebodohan adalah akar dari setiap kepercayaan agama. Dengan demikian, Hobbes menarik kesimpulan yang lebih radikal dari pada empirisisme yang pernah dilakukan oleh Bacon. Inilah sebabnya mengapa Marx kemudian memberi komentar bahwa Hobbes "menghancurkan prasangka-prasangka *theistis* dari materialisme Bacon".[17] Walaupun demikian, Hobbes, memiliki perhatian yang cukup besar dalam menghindarkan perang saudara dan hasutan dalam upaya mendapatkan basis teori mengenai ketaatan mutlak kepada raja, dapat melihat arti agama untuk perdamaian dan stabilitas negara persemakmuran. Dia sadar bahwa para legislator (pembuat undang-undang) menginginkan agar rakyat tetap taat pada mereka dengan cara meyakinkan rakyat bahwa apa yang dia perintahkan merupakan perintah agama yang berasal dari dewa-dewa, demikian juga hal-hal yang menyenangkan bagi dewa-dewa dilarang oleh undang-undang.[18] Akan tetapi konsekwensi dari hilangnya kekuatan tersebut adalah "timbulnya perang abadi karena setiap orang menyerang tetangganya sendiri". Maka akhirnya, Hobbes seperti halnya Machiavelli, percaya bahwa

manusia membutuhkan agama dan raja-raja otokratis, sehingga dengan kebodohan dan rasa takut inilah kebahagiaan bersama dan kedamaian dapat dicapai. Inilah sebabnya mengapa dia berusaha menunjukkan bahwa kekuasaan mutlak tidak hanya masuk akal tetapi juga dibenarkan oleh kitab Injil.[19]

Abad Pencerahan Perancis : Dari Kebohongan Kaum Agamawan (pendeta) Sampai Timbulnya Ideologi

Ketika konsepsi Hobbes tentang agama yang berdasar pada rasa takut dan kebodohan diikuti secara luas oleh para ahli filsafat abad ke 18, mereka melepas pandangannya mengenai pentingnya sesuatu hal yang dapat dijadikan sebagai pegangan masyarakat dalam mencapai kebaikan bersama. Sebaliknya pencerahan di Perancis, justru menyatakan hak berpikir bebas.[20] Representasi agama, yang asal mulanya sudah dikenal oleh Machiavelli dan Hobbes, menjadi bahaya besar bagi kebahagiaan manusia seperti halnya prasangka-prasangka ideologi. Agama tidak lagi dianggap sebagai kekuatan yang mengintegrasikan, tetapi sebaliknya, sebagai sumber semua takhayul, kesalah pahaman dan berbagai prasangka. Helvetius (1715-1771) dan Holbach (1723-1789) dengan kuat mengemukakan versi ini dalam teori mereka tentang kebohongan kaum agamawan *(priestly deccit)*. Dalam pandangan mereka, para pendeta itu berupaya menahan orang-orang dalam kebodohan supaya mereka dapat mempertahankan kekuasaan dan kekayaannya. Ada semacam sekongkolan untuk menyerang masyarakat yang dipimpin oleh pendeta-pendeta yang hanya dapat dihancurkan oleh pendidikan.

Holbach mulai karyanya yang besar melalui suatu pendapat bahwa manusia tidak bahagia karena salah memahami alam. Pikirannya banyak dipengaruhi oleh pemahaman bahwa orang mungkin selamanya dikutuk oleh kesalahan. Pikiran, yang dibimbing oleh pengalaman, harus menyerang prasangka-prasangka manusia yang menyebabkan umat manusia menjadi korban begitu lama. Kebenaran adalah satu dan penting bagi manusia... menyingkap kebenaran demi kehidupan itu

penting...Rantai yang membelenggu dan kepalsuan para pendeta merupakan sesuatu yang merusak... kebodohan dan keraguan adalah hak untuk merusak yang disucikan oleh agama...[21]

Helvetius, pada gilirannya, bicara tentang "kebajikan-kebajikan prasangka tandingan terhadap kebajikan yang sebenarnya". Konsep kebajikan yang pertama tidak memberikan sumbangan terhadap kebaikan bersama dan menjadi milik para tukang sihir, ahli tenung dan pendeta. Celakanya, dalam sebagian besar masyarakat-bangsa, kebajikan prasangka lebih dihormati dari pada kebajikan yang sebenarnya. Para Pendeta dari agama-agama palsu tertarik untuk bertahan supaya orang-orang tetap bodoh dan mengejar mereka yang dapat mencerahkan masyarakat. Ini juga terjadi dalam hal agama sejati yang pendeta-pendetanya sering mencari pelarian kepada kekejaman yang sama terhadap orang-orang besar.[22]

Hobbes mengakui asal mula agama berada pada rasa takut dan kebodohan tetapi dia masih mengira bahwa kepentingan bersama yang digambarkan oleh Commonwealth (kemakmuran bersama) adalah lebih tinggi dari pada kepentingan individual. Holbach dan Helvetius, sebaliknya, mencoba mendamaikan kepentingan individual dan bersama. Seperti dikatakan Helvetius "kebahagiaan atau ketidak bahagiaan rakyat itu rupanya semata-mata tergantung pada kedamaian atau pertentangan antara berbagai macam kepentingan khusus dengan kepentingan umum"[23].

Agar prasangka-prasangka dapat diatasi, manusia harus merumuskan kepentingannya sendiri. Hubungan antara posisi ini dan timbulnya borjuis sangat jelas. Manusia harus dibebaskan dari semua rantai penindasan dalam kehidupan ekonomi seperti halnya dalam keimanannya. Dalam hal ini kritik terhadap kebohongan kaum agamawan adalah bagian dari perjuangan borjuis melawan sisa-sisa abad pertengahan. Agama dan gereja, masih erat hubungannya dengan rezim lama, nilai dipandang sebagai pengesahan dominasi politik. Teori konspirasi kaum agamawan ingin menjelaskan bahwa di balik penampilan wajah agama, tersembunyi kepentingan-kepentingan kekuasaan.

Machiavelli dan Hobbes sudah mengetahui fungsi agama yang sah, namun mereka membenarkan hal tersebut untuk kepentingan pangeran atau raja. Sekarang, tekanan pada hubungan antara agama dan

politik diperluas, tetapi memperoleh kecenderungan yang negatif dan kritis. Hobbes menulis :

... Dogma kehidupan masa depan, dipenuhi oleh berbagai ganjaran dan hukuman, dipandang, setelah berabad-abad, sebagai yang paling berkuasa, atau malahan sebagai satu-satunya motif yang dapat mengekang nafsu manusia. Sedikit demi sedikit dogma menjadi basis dari hampir setiap sistem politik dan agama, dan sekarang nampaknya orang tidak dapat menyerang prasangka ini tanpa mematahkan belenggu masyarakat secara absolut. Pendiri-pendiri agama menggunakan dogma untuk mendapatkan anggota sekte yang mudah percaya; para legislator memandangnya sebagai kekang yang dapat menyangkal bahwa dogma ini adalah yang paling berguna bagi mereka yang memberi agama kepada setiap bangsa ... itulah dasar kekuasaan, sumber kekayaan mereka, dan penyebab kebutaan dan kecemasan yang permanen dan di mana kepentingan mereka ingin supaya ummat manusia diberi makan. Karena itulah pendeta memperjuangkan untuk disamakan tingkatnya dengan raja-raja, bahkan menjadi tuan para raja.[24]

Untuk melawan kebohongan ideologi ini Holbach dan Helvetius menawarkan adanya kebajikan pendidikan, yang mana orang-orang akan mendapatkan obat menyembuh untuk masalah-masalah mereka. Orang-orang yang dibimbing oleh pendidikan tidak lagi membutuhkan ganjaran surga untuk mengetahui kebajikan. Dengan demikian pendidikan akan membentuk warga negara. "Pemerintah yang waspada, bajik, bebas dari prasangka dan adil, yang mencari kebaikan rakyat umum dengan itikad baik tidak membutuhkan dongeng-dongeng, atau kebohongan-kebohongan untuk memerintah subyek-subyek yang pantas"[25]. Dictum (ucapan) Helvetius menjadi masyhur : "L'education pent tout". Manusia dikurung oleh berbagai prasangka karena dia adalah produk dari keadaan. Ini dapat dirubah dengan mendidiknya. Seperti Barth tunjukkan kepercayaan dalam kekuasaan besar pendidikan ini mempunyai akibat-akibat yang erat hubungannya dengan bentuk pemerintah yang ada, oleh karenanya prinsip-prinsipnya tidak dapat dirubah tanpa merubah konstitusi negara[26]. Meskipun demikian, kepercayaan tak terbatas pada pendidikan ini kelak menimbulkan kritik Marx: pengarang-pengarang ini lupa, kata Marx, "bahwa keadaan di-

rubah oleh orang dengan demikian penting sekali mendidik pendidik itu sendiri. Doktrin ini karenanya harus membagi masyarakat menjadi dua bagian, satu diantaranya lebih unggul dari yang lain".[27]

Pengertian kritik ini ialah bahwa para ahli filsafat, karena tidak mampu menemukan penyebab-penyebab yang sesungguhnya dari berbagai masalah yang dihadapi manusia dan penyelesaiannya, kemudian mencari pelarian ke perantara luar untuk memahami urusan yang tidak diinginkan, dan juga untuk mendapatkan jalan keluar. Dengan begitu mereka menyalahkan para pendeta dan menjadikan para pendidik dan orang-orang yang melakukan pencerahan sebagai penyelamat baru. Tetapi dalam melakukan ini mereka memisahkan mayoritas rakyat yang pasif dari sedikit masyarakat yang memilih aktif yang menyesatkan atau menyelamatkan mereka.[28] Inilah sebabnya mengapa Marx berkata bahwa doktrin membagi masyarakat menjadi dua bagian, lupa bahwa bagian masyarakat superior yang aktif butuh juga dididik.

Meskipun demikian, pencerahan Perancis menerima pujian dari Marx, tidak hanya untuk perjuangannya melawan agama dan lembaga-lembaga politik, tetapi juga perjuangannya melawan metafisika secara terbuka pada abad ke 17 dan perkembangan materialisme yang akhirnya menuju ke sosialisme.[29] Selagi Helvetius dan Holbach menekankan bahasan agama, Condillac membicarakan tentang prasangka-prasangka metafisika dari Descartes, Leibniz, Spinoza dan Malebranche.[30] Bahasan agama dari Halvetius dan Holbach sangat relevan untuk formasi konsep ideologi dan mempunyai pengaruh besar pada Hegel, Bauer, Feuerbach dan Marx sendiri.[31] Namun konsepsi ideologi yang timbul dari bahasan ini masih sangat terbatas. Di sini belum ditemukan makna hubungan alamiah dengan hubungan sosial manusia. Agama tetap menjadi konspirasi, suatu kebohongan tak berdasar yang dikembangkan oleh agen-agen tertentu yang merugikan. Sampai tingkat tinggi pertentangan antara agama dan pendidikan merupakan versi yang lebih spesifik dari pada pertentangan antara idola dan ilmu pengetahuan yang dikemukakan Bacon. Ideologi, masih semata-mata diangankan pada tingkat pengamatan manusia. Tetapi dalam ideologi Bacon dan pengobatannya entah bagaimana adalah internal pada proses pengètahuan siapa saja. Pencerahan Perancis mengemukakan

pendeta dan pendidik sebagai agen-agen ideologi eksternal dan yang merawatnya.

Tradisi pikiran ini berguna sebagai latar belakang bagi Destutt de Tracy (1754-1836), pengarang pertama yang menggunakan istilah ideologi. Namun tidak ada hubungan yang langsung antara konsep idola Bacon atau prasangka-prasangka agama pencerahan dengan penggunaan istilah ideologi yang pertama itu. Sebenarnya Destutt de Tracy menekankan pada upaya penyusunan ilmu pengetahuan baru, ilmu pengetahuan tentang ide-ide yang dia namakan "Ideologi".[32] Ilmu pengetahuan ini memiliki garapan pada upaya penetapan asal mulanya ide-ide, dalam hal ini, ilmu pengetahuan tersebut harus mengesampingkan prasangka-prasangka metafisika dan agama. Kemajuan ilmiah hanya mungkin jika ide-ide palsu dapat dihindari. Sampai tingkat ini, teori Bacon tentang idola dan khususnya perjuangan Condillac melawan prasangka, mempunyai pengaruh yang pasti pada ilmu pengetahuan de Tracy tentang ide-ide. Tetapi lalu timbul ideologi sebagai lawan idola atau prasangka, ideologi timbul sebagai ilmu pengetahuan.

Destutt de Tracy mengakui dalam Locke percobaan pertama untuk menguraikan kecerdasan manusia dalam kata-kata observasional yang ilmiah. Setelah Locke, Condillac menyempurnakan dan memperluas ide-idenya, sehingga dia dapat dikatakan sebagai pengarang ideologi yang sebetulnya karena telah menjadikan ideologi sebagai ilmu pengetahuan.[33] Tetapi keduanya tidak lepas dari kesalahan. De Tracy mau memperbaiki kesalahan tersebut dan mengemukakan ilmu pengetahuan yang dapat mencapai ketepatan yang sebanding dengan ketepatan ilmu pengetahuan alam. Seperti Condillac, Destutt de Tracy mengambil ide-ide dari sensasi (perasaan). Dalam bab yang berurutan dalam bukunya *Element d'ideologi* dia menguraikan bahwa berfikir adalah merasa sesuatu, ingatan adalah semacam sensasi tertentu yang menirukan kembali sensasi yang lampau, dan kecakapan menilai juga semacam sensasi sejauh kecakapan tersebut merasakan hubungan-hubungan antara berbagai macam persepsi.[34] Baginya ideologi adalah bagian dari zoology (ilmu hewan), dan dalam hal intelek manusia, suatu bagian yang penting dan pantas diselidiki secara mendalam.[35]

Sebagaimana pengetahuan tentang aspek alam lainnya, ilmu pengetahuan tentang ide yang didasarkan atas observasi dan bebas dari

prasangka, dianggap sebagai basis untuk pendidikan dan ketertiban moral (moral order). Aliran "ideologues" dari De Tracy mengikuti tradisi Pencerahan Prancis dalam kepercayaannya bahwa akal adalah alat kebahagiaan yang utama. Setelah tahun-tahun revolusi itu ingin mendidik rakyat Perancis, lebih-lebih pemuda-pemudanya, sehingga masyarakat yang adil dan bahagia dapat didirikan. De Tracy sendiri ingin supaya bukunya menjadi program studi bagi para pemuda dan secara jelas mengakui bahwa motif untuk menulis buku tersebut adalah undang-undang baru yang memperkenalkan pendidikan rakyat, dia berharap dapat menyumbang dengan teks ini.[36] Dengan begitu *"ideologues"* membagi antusiasme dan optimisme tentang pendidikan dari Holbach dan Helvetius.

Di sini, asal mulanya, istilah ideologi mempunyai konotasi positif; yaitu ilmu pengetahuan yang tepat mengenai, yang mengatasi prasangka-prasangka agama dan metafisika, dapat berguna sebagai basis baru untuk pendidikan rakyat. Pada mulanya ada perbedaan antara arti pertama dari istilah ideologi dan konsep ideologi yang dinyatakan dalam idola dan prasangka-prasangka yang kemudian berkuasa. Cukup aneh, Napoleon yang pada awalnya membagi berbagai macam sasaran dan tujuan Lembaga Perancis[37] dan dari *ideologues* adalah orang pertama yang menggunakan istilah ideologi dalam pengertian negatif. Sebenarnya Napoleon kecewa dengan teman-temannya dulu, yang tak dapat menerima perbuatan-perbuatannya yang despotik (lalim), kemudian Napoleon memusuhi mereka dan menamakan mereka itu "ideologists", dengan arti yang merendahkan bahwa mereka itu intelektual-intelektual yang tidak realistis dan doktriner, tidak tahu praktek politik. Sebagaimana ditunjukkan oleh Lichtheim, sikap mereka itu dikira ideologis "dalam pengertian ganda yaitu berkenaan dengan ide-ide, dan menempatkan kepuasan tujuan-tujuan (mereka sendiri) yang ideal di depan kepentingan-kepentingan materiil di atas tumpuan masyarakat setelah revolusi".[38]

Ideologi Dan Pikiran Kritis; Perpaduan Yang Sulit

Selama abad ke 19 perpaduan antara istilah ideologi dan isi negatifnya diselesaikan. Namun ini bukan proses yang mudah dikerjakan. Telah lama istilah ideologi mempunyai arti yang tidak benar, baik sebagai ilmu pengetahuan ide ataupun sebagai teori doktriner yang tidak realistis. Hegel menyebutkan ideologi, dalam pengertian yang pertama, hanya untuk menolak ideologi sebagai "perubahan pikiran menjadi sensasi"[39] Ideologi sebagai ilmu pengetahuan tidak berdiri sendiri. Pada waktu yang sama, pembahasan mengenai agama dan metafisika, sebagai anteseden terpenting dari konsep ideologi yang negatif, terus berkembang tanpa mempunyai hubungan formal dengan istilah ideologi. Sebenarnya, dua alur pikiran utama, alur yang mengikuti tradisi kritis dari zaman modern yaitu positivisme Perancis dan idealisme Jerman tidak menghubungkan bahasa mereka dengan konsep ideologi.

Auguste Comte (1798-1857) satu dari pendiri positivisme, mengembangkan bahasanya sepanjang alur yang dibangun oleh Bacon dua abad sebelumnya. Tepat seperti Bacon yang berjuang melawan konsep idola dan menciptakan ilmu pengetahuan yang didasarkan atas observasi empiris. Comte berusaha memisahkan ilmu pengetahuan imajinasi sehingga dapat menemukan semua fenomena hukum alam yang tidak berubah-ubah. Dengan begitu Comte menguatkan bahwa :

... Keadaan theologis dan metafisik dari setiap ilmu pengetahuan memiliki satu ciri khas yang ada persamaannya - predominasi imajinasi atas observasi. Satu-satunya perbedaan yang terdapat antara mereka di bawah titik pandangan ini ialah bahwa dalam yang pertama imajinasi asyik dengan makhluk-makhluk sakti dan dalam yang kedua, dengan abstraksi yang diwujudkan.[40]

Comte mengira bahwa dari studi tentang sejarah kecerdasan manusia dia telah menemukan hukum yang fundamental; konsepsi dan teori-teori kita melampaui tiga tingkatan teori yang berbeda - theologis atau hal-hal yang mengawang, metafisik atau abstrak, dan ilmiah atau positif.[41]Hukum ini mengumumkan berakhirnya periode metafisika dan

dimulainya tingkat baru di konsepsi yang spekulatif akan diganti oleh ilmu pengetahuan dan fakta-fakta. Meskipun ini sudah terjadi pada ilmu pengetahuan sosial belum memasuki daerah filsafat positif dan tetap berada dalam kekuasaan metode-metode theologis dan metafisik. Transformasinya menjadi "fisika sosial" adalah tujuan yang ditetapkan oleh Comte sendiri dalam karya utamanya.

Comte juga sadar akan akibat ide-ide terhadap praktis. Terhadap filsafat theologis dan metafisis yang gagal dalam memperoleh kesejahteraan sosial yang permanen, dia mengusulkan filsafat positif sebagai satu-satunya agen yang memungkinkan dalam mengorganisir kembali masyarakat modern. Praktek dan aplikasi politik ini berasal dari kepercayaannya "bahwa ide-ide itu memerintah (mengatur) dunia, atau membuatnya kacau - dengan kata lain, semua mekanisme sosial bertumpu pada pendapat".[42] Filsafat positif adalah satu-satunya jalan untuk dapat mendirikan tata tertib sosial (sosial order) yang rasional. Selagi Bacon menarik perbedaan antara kemajuan dalam ilmu pengetahuan dan inovasi-inovasi dalam masyarakat sipil (theory of idolnya dapat diterapkan terlebih dahulu), Comte mempersatukan kedua aspek tersebut sehingga bahasannya mengenai filsafat metafisika dan theologi juga mempunyai sifat politik.

Meskipun demikian posisi Comte tidak lebih radikal dari pada Bacon. Sebaliknya, tepat seperti perkiraan Bacon bahwa memperbaharui gerakan rakyat adalah berbahaya, tujuan Comte dalam me-reorganisir masyarakat modern untuk mencegah terjadinya keadaan anarkis dan kekacauan negara. Dalam hal ini secara samar dia sejajar dengan pemikiran mengenai stabilitas kemakmuran bersama. Menurut pandangan Comte :

... filsafat positif membantu terciptanya ketertiban rakyat dengan membawa kembali pengertian manusia kepada keadaan normal melalui pengaruh metodenya saja. Itu membubarkan kekacauan seketika dengan mengenakan serangkaian syarat-syarat ilmiah dari studi tentang pertanyaan-pertanyaan politik.[43]

Arti dari pernyataan ini diperjelas:

... Karena menjadi nasib sebagian besar orang-orang yang tak dapat dihindari untuk hidup dari hasil pekerjaan sehari-hari yang sedikit banyak membahayakan, masalah sosial yang besar itu ialah memperbaiki kondisi mayoritas ini, tanpa merusak klasifikasinya, dan mengganggu perekonomian secara umum, dan ini adalah fungsi dari bentuk kebijakan pemikiran positifistik, yang dianggap sebagai aturan klasifikasi terakhir dari masyarakat modern itu.[44]

Comte tidak mempunyai sangkaan tentang sifat metafisika yang mungkin dimiliki pernyataan ini. Dugaan-dugaannya tentang nasib mayoritas orang-orang yang tidak dapat dihindari dan kebutuhan terhadap struktur golongan guna menghindari gangguan ekonomi bukan kebenaran yang dapat dibuktikan secara ilmiah, bahkan menurut standartnya sendiri. Karena itu timbul keraguan: apakah uraiannya yang positif mengenai filsafat theologis dan metafisis itu sendiri tidak metafisik? Sehubungan dengan konsep ideologi yang ada, akan menunjukkan arti bahwa bahasan ideologinya itu sendiri adalah ideologis. Bahasan Comte mengenai agama dan metafisika yang mengikuti langkah Bacon dan menetapkan tradisi positivisme selanjutnya mencapai puncak pada kalangan Wina (Vienna circle). Pertentangan antara ilmu pengetahuan positif dan proposisi metafisik menjadi pertanda dipahaminya konsep ideologi sebagai imajinasi tanpa arti, spekulasi metafisika yang ngawur seperti halnya konsep idola Bacon, menghalangi pengetahuan tentang realita. Jika ideologi Pencerahan di Perancis berarti kebohongan kaum agamawan, maka menurut paham positivisme ideologi mempunyai sifat imajiner dan tak rasional. Dalam hal ini ideologi adalah fenomenon otonomis yang menyesatkan pengamatan manusia pada realita.

Ilmu pengetahuan, pada gilirannya, memegang peranan penting sebagai kekuatan independen yang dapat membebaskan imajinasi irasional untuk memunculkan proposisi yang lebih bermakna dan menjadi bukti kebenaran tentang realitas yang tak dapat disangkal lagi, secara berbarengan, menjadi basis kemajuan dan kelayakan organisasi masyarakat. Namun, seperti sudah dijelaskan, pemujaan Comte yang begitu tinggi pada ilmu pengetahuan dan kemajuan memasuki kembali melalui pintu belakang prinsip metafisika yang ingin dia atasi.

Durkheim, seorang positivist, selanjutnya mengkritik Comte karena melepaskan prinsip-prinsip positivist dalam konsepsi kemajuannya.[45] Engels sudah mencatat kontradiksi ini ketika dia mengatakan bahwa satu dari tiga ciri sistem Comte itu adalah konstitusi hierarkis, yang sumbernya pasti Saint-Simonian tetapi bebas dari semua mistisisme dan berubah menjadi sesuatu yang sangat sederhana, dengan menempatkan paus sebagai pemimpinnya, sehingga Huxley dapat mengatakan tentang Comtisme bahwa hal itu adalah Katolisisme tanpa ummat Kristen."[46] Marx juga melakukan kritik terhadap sintesisnya dan mengira bahwa hal itu buruk jika dibandingkan dengan sintesis Hegel[47]. Bagaimanapun juga, bahasan Comte mengenai metafisika memberikan banyak pengaruh pada perkembangan positivisme dan menjadi pelopor yang tak dapat diragukan dari konsep ideologi, Durkheim.

Meskipun dalam arah yang sama sekali berbeda, idealisme Jerman juga melanjutkan bahasan tentang agama tanpa menggunakan istilah ideologi. Perhatian Hegel pada hubungan antara filsafat dan agama, yang berlangsung selama hidupnya (1770-1831), menetapkan dasar pendapat untuk kritik yang lebih radikal dan mendalam, kendati di dalamnya mengandung makna ganda yang sulit dipisahkan. Di satu pihak dia mengira subjek filsafat dan subjek theologi itu sama, yakni : Yang Mutlak, atau yang lebih baik, hubungan antara yang tak terhingga dan yang terhingga. Di lain pihak, dia sadar akan sifat negatif yang diperoleh dari bentuk (simbol) agama yang kongkrit dan historis. Dengan begitu, transformasi agama Kristen menjadi sistem otoriter dan dogmatis untuk pertama kali digambarkan sebagai tanggung jawab atas pengasingan (pemindahan) manusia dari dirinya yang sejati (his true self). Tetapi pertentangan bukan tak dapat diselesaikan. Filsafat harus datang menyelamatkan agama Kristen, tidak dengan mensupport bentuk historisnya yang sudah ketinggalan jaman, tetapi dengan menerangkan evolusi dialektik pertentangannya antara yang tak terhingga dan yang terhingga, dengan begitu memberi bukti rasional dari prinsip-prinsipnya. Kebenaran agama harus dinyatakan sebagai kebenaran konsep.[48]

Makna ganda yang muncul dalam Hegel dipecahkan dalam bahasan agama yang radikal oleh sebagian pengikutnya, apa yang disebut left-wing Hegelionis (pengikut-pengikut Hegel sayap kiri) yang paling

penting dan berpengaruh di antara mereka, Ludwig Feuerbach (1804-1872) menggambarkan ide Allah sebagai proyeksi wujud manusia, produk objektivisasi dari manusia. "Manusia adalah misteri agama-memindahkan keadaannya menjadi objektivitas, dan kemudian membuat dirinya sebagai sebuah objek lagi pada gambar dirinya yang dipindahkan itu, dengan begitu berubah menjadi subjek ...."[49] Ini adalah asal mulanya pengasingan (pemisahan) manusia dari dirinya sendiri. Dia dipisahkan dari semua yang baik dalam dirinya, dipindahkan dalam keadaan baru, sementara ketidak-sempurnaannya sendiri dan ketiadaannya sendiri tetap menjadi identitas dasarnya. Karena itu, dalam agama manusia merubah dan memisahkan diri sendiri. Inilah sebabnya mengapa agama harus ditaati. Namun proses itu tidak begitu saja tunduk pada kemauan manusia. Agama adalah produk dari tingkat yang penting dalam kesadaran diri manusia. Sebelum manusia dapat mengakui essensi diri yang sesungguhnya, dia harus mengobjektifasikan hal tersebut ke dalam ide Allah, dan proses objektivikasi ini mencapai perkembangan maksimumnya dalam agama Kristen, dengan begitu memungkinkan bagi manusia untuk mengatasi diri sendiri. Sebab pada saat ini manusia dapat mengerti bahwa Allah tidak lebih dari wujudnya sendiri yang dicita-citakan dan dipindahkan ke dalam keadaan yang berbeda, dalam berbuat demikian, dia dapat membebaskan diri dari pengasingan.

Menurut Feuerbach orang dapat menemukan konsepsi naif (sederhana) sebagaimana dirasakan Comte, bahwa Allah berkaitan dengan tingkat kekanak-kanakan ummat manusia:

... Agama adalah kondisi ummat manusia yang seperti kanak-kanak, akan tetapi anak itu melihat sifat manusia diluar dirinya sendiri; dalam masa kanak-kanak manusia adalah objek bagi diri sendiri, di bawah bentuk orang lain. Karena itu kemajuan agama yang historis terdapat di sini: apa yang oleh agama terdahulu dianggap sebagai objektif, sekarang dikenal sebagai subjektif; yaitu, apa yang dulu direnungkan dan dipuja sebagai Allah sekarang dirasa sebagai sesuatu yang manusiawi.[50]

Menurut Feuerbach, karenanya, agama akan dilampaui bilamana tenaga manusia dipersembahkan kepada kebahagiaan duniawi. Jika di-

satu pihak, Allah itu bukan wujud murni tetapi gambaran wujud manusia, di lain pihak ada kebutuhan untuk mewujudkan hal ini dalam suatu filsafat dengan penyelidikan alam yang sebenarnya.

Bahasan agama dari Feuerbach jauh lebih dalam dari pada teori kebohongan agamawan (priestly deceit). Selagi kelompok yang terakhir ini berjuang melawan prasangka agama yang secara eksternal dibebankan pada masyarakat, para pendahulu mendapatkan hubungan yang jauh lebih dalam antara agama dan wujud manusia. Agama tidak lagi diartikan sebagai fenomena yang semaunya dan independen yang dapat menerangkan kebodohan dan ketidakbahagiaan orang-orang. Feuerbach membalikkan hubungan dan menerangkan agama menurut essensi kemanusiaan. Dengan demikian agama mempunyai basis yang sesungguhnya; Agama bukan rekaan ngawur dari para pendeta jahat yang mencoba memperdayakan rakyat, dan agama juga bukan kepercayaan yang sama sekali tidak rasional. Hal ini merupakan peristiwa paling penting dalam bahasan agama, untuk membalikkan aturan yang ada di dalamnya, dan memperkenankan agama diterangkan dalam istilah selain dusta-dusta, tipu-tipu atau imajinasi yang fantastis. Sampai tingkat ini, agama mempunyai dampak yang cukup besar terhadap timbulnya konsep ideologi. Pendekatan Feuerbach dapat dianggap sebagai rantai penghubung yang terakhir antara bahasan agama tradisional dan konsep ideologi. Meskipun demikian, konsep ini juga penuh dengan masalah. Marx mengkritik konsepsi ini karena meringkas dari proses sejarah dan menetapkan "sentimen agama" sebagai produk sosial, dan bahwa individu abstrak yang dianalisisnya termasuk bentuk masyarakat tertentu".[51]

Menurut Marx istilah ideologi akhirnya mengikuti dan melampaui kritik agama, dengan begitu dia menampakkan sifatnya yang negatif dan kritis. Kepentingan kritik agama bagi Marx tidak harus dinilai rendah, dan hal ini diperlihatkan dalam statemennya yang awal bahwa "kritik agama adalah syarat mutlak dari semua kritik".[52] Namun pada waktu menulis ini pada dasarnya Marx masih Feuerbachian dan tidak mengeluarkan konsep ideologinya sendiri. Ketika akhirnya Marx muncul dengan konsep ideologi umum yang memasukkan tidak hanya agama tetapi semua bentuk kesadaran yang diputarbalik di dalam agama, dia tidak hanya menekankan konotasi negatif akan tetapi juga menam-

bah kekuatan kritiknya dengan memasukkan elemen baru yang rumit dalam definisinya - referensi pada kontradiksi sejarah dalam masyarakat.

Dari Machiavelli dan Bacon, melalui Holbach, Helvetius, De Tracy dan Napoleon, sampai Comte dan Feuerbach fenomenon yang dianalisis di bawah nama idola, prasangka, agama atau ideologi, hampir selalu dianggap sebagai pemutarbalikan psikologis, suatu masalah pada tingkat pengamatan. Hubungan antara pemutar-balikan mental dan perkembangan historis dari hubungan sosial orang-orang tidak dipertimbangkan. Pemutarbalikan ideologi dijelaskan oleh nafsu, takhayul, kepentingan individual, prasangka, agama atau pemisahan diri manusia, akan tetapi tidak pernah dihubungkan dengan kontradiksi sosial yang historis. Teori kebohongan agamawan memunculkan bentuk yang ekstrim dari psikologisme dengan berpegang teguh pada kebohongan yang sadar dan konspirasi pendeta. Teori ini dapat menerangkan nasib buruk manusia menurut eksistensi agama, tetapi tidak dapat menerangkan agama kecuali melalui angan-angan. Inilah sebabnya mengapa Lenk menunjukkan bahwa hal itu lebih merupakan teori kebohongan dari pada teori kesadaran palsu.[53]

Feuerbach maju lebih jauh dari itu, dan menerangkan agama sebagai dasar atas wujud manusia. Prestasinya memperkenankan Marx untuk memperkuat pendapat bahwa "dasar dari kritik yang tidak religius ialah: Manusia membuat agama, agama tidak membuat manusia".[54] Dan juga mendukung kritik Marx pada Bauer, yang "menerangkan keberadaan orang-orang Yahudi itu bersama dengan agama Yahudi sebagai ganti menerangkan misteri agama Yahudi menurut orang-orang Yahudi yang sesungguhnya".[55] Namun ketika Marx memprodusir konsep ideologinya, dia bahkan maju lebih jauh dari pada antropologi Feuerbachian dan memahami agama sebagai produk sosial. Feuerbach tetap terjebak dalam dugaan-dugaan statis dari Pencerahan Perancis.

Sebenarnya, kritik kaum materalis mengenai representasi (penampilan) agama tidak mengajari mereka dengan perspektif historis. Dengan demikian ideologi dan akal muncul sebagai fenomena yang tidak historis yang saling bergelut satu sama lain, dalam lapangan teori. Itulah sebabnya mengapa pendidikan menjadi obat penyembuh untuk pemutar balikan ideologi. Sebenarnya pertarungan antara akal dan pra-

sangka agama adalah pemikiran untuk mengkaitkan suatu watak umum atau essensi kemanusiaan yang alamiah. Sampai pada prasangka pencerahan diduga mempunyai kekuasaan. Sejak saat itu dan seterusnya, akal yang telah membebaskan diri dari berbagai prasangka, akan membawa kemajuan dan kebahagiaan. Memang betul, konsepsi manusia dan masyarakat masih statis. Sebagaimana dianalisa Marx kemudian, sejarah dibayangkan sebagai urut-urutan tingkat, lembaga menjadikan belenggu hingga akhirnya akal berupaya untuk melepasnya. Dengan begitu sejarah diduga telah mencapai puncaknya. Sumbangan penting dari Marx yang telah menunjukkan kesulitan dan relativitas sejarah dari masyarakat borjuis bahkan dia juga menunjukkan hubungan antara ideologi dan kontradiksi sosial yang bersatu padu dalam masyarakat.[56] Konsep ideologi menerima formulasi baru yang kuat dan kehilangan semua tanda psikologisme. Inilah sebabnya mengapa dapat dikatakan bahwa dengan Marx, konsep ideologi sudah menjadi dewasa.

2 | TEORI IDEOLOGI MARX

Pendekatan Metodologi

Pikiran Marx (1818 - 1883) dapat ditempatkan dalam tradisi Enlightenment, akan tetapi juga merupakan percobaan untuk melampaui pembatasan-pembatasannya. Dua garis besar pikiran yang berkembang sejak abad ke 17 dan menuju ke Marx - filsafat kesadaran dan rasionalitas ilmiah yang baru - mempunyai asal-usul yang sama dalam idea modern bahwa manusia dan pikirannya adalah ukuran dari semua hal dan bahwa obyek-obyek harus tidak mendominasi manusia. Meskipun, mengenai masyarakat, ajaran filsafat kesadaran dan rasionalitas ilmiah yang baru tumbuh makin terpisah, filsafat kesadaran menjadi idealisme ontologi, dan rasionalitas ilmiah menjadi materialisme mekanik. Marx berpikir untuk mengintegrasikan elemen-elemen dari kedua aliran tersebut, meskipun dengan beberapa upaya melengkapi berbagai kekurangan yang ada.

Dari filsafat kesadaran Marx menarik ide subyek aktif, sehingga subyek historis menjadi konkrit. Kesadaran Kantian seperti macam itu dari "folk spirit" Hegelian diganti oleh sejarah kelas dan prakteknya. Dari rasionalitas ilmiah yang baru itu Marx menekankan realita materiil sebagai titik tolak ilmu pengetahuan dan kritik agama, akan tetapi

realita materiil ini dipahami sebagai suatu sejarah yang dibuat oleh orang dan, karena itu, mudah dirubah dengan berbagai pekerjaan yang mereka lakukan. Jika di satu pihak subjek itu bukan lagi ide yang memproduksi realita, di lain pihak Marx tertarik tidak hanya dalam pengertian ilmiah tentang realita seperti adanya, tetapi juga dalam merubah realita itu dengan sarana praktek revolusioner.[1]

Sistem pikiran yang mempersatukan idealisme dan materialisme, filsafat dan ekonomi, ilmu pengetahuan dan revolusi, pasti menimbulkan berbagai masalah interpretasi.[2] Tugas itu menjadi rumit dan berbahaya tidak hanya oleh integrasi elemen-elemen dari sumber-sumber yang heterogen tetapi juga oleh perubahan-perubahan tekanan sejarah karena perkembangan pemikiran Marx dan tidak adanya penyempurnaan teori lebih lanjut. Agak mengherankan mengapa ada begitu banyak interpretasi yang berbeda-beda mengenai pemikiran Marx. Termasuk didalamnya mengenai konsep ideologi.

Sebenarnya, timbul pertanyaan apakah "theory ideology" yang seragam menjadi dasar seluruh tulisan Marx. Meskipun jawabannya ya, orang harus mengakui bahwa konsep ideologi tidak didefinisikan dengan jelas; pembuatan kerangka teoritik mengenai itu harus dikerjakan dari apa yang pernah disinggung Marx tentang itu. Ketepatan analitik dan perlakuan sistematik konsep-konsep seperti nilai surplus, modal dan buruh bertentangan dengan pendapat yang sering tidak lengkap tentang konsep ideologi.

Inilah sebabnya mengapa konsep ideologi sangat sensitif terhadap berbagai bentuk metodologi yang mungkin diambil dalam memahami Marx. Di satu fihak ini adalah tradisi yang biasanya berasosiasi dengan historisisme dan idealisme Jerman, yang dengan keras menekankan Marx secara filosofis dan mengandalkan pada karya-karya masa mudanya. Konsep ideologi, karena itu, dikerjakan terutama dalam konteks *The German Ideology,* dan karya-karya ekonomi Marx diabaikan karena tidak relevan untuk konsep itu atau dianggap sebagai reversal (pembalikan) yang berbahaya dari prestasi-prestasi filsafat yang dulu.[3]

Di lain fihak, tradisi yang berasal dari positivist, dimana beberapa bentuk strukturalisme dapat diasosiasikan, menekankan Marx sebagai ahli ilmu pengetahuan, dan ahli ekonomi yang mengandalkan pada karya-karya pada waktu dia dewasa. Hal itu mempertahankan kebera-

daan "epistemological break" (kemandegan epistimologi) dalam evaluasi intelektual Marx yang membedakan problematik pra-Marxist sampai 1845 dari problematik ilmiah yang baru dari waktu itu dan seterusnya. Karena *The German Ideology* ditulis dalam periode kemandegan maka konsep makna ganda harus tidak diambil sebagai contoh terbaik dari prestasi ilmiah Marx. Konsep ideologi, karenanya tidak dapat dikerjakan seluruhnya atas dasar teks itu. Dalam banyak hal dikatakan, ide Marx mengenai asal mula ideologi banyak dirubah dalam tulisan-tulisannya yang belakangan.[4]

Bagi saya orang harus menerima eksistensi perkembangan intelektual Marx, karena itu, perlakuan konsep ideologi tunduk pada evolusi dimana perspektif baru dimasukkan dan faham-faham baru diperoleh. Pikiran Marx tidak statis. Penyempurnaan metode dan keistimewaan bahan pokoknya yang dia kerjakan secara progresif, bertanggungjawab atas kemajuan dan dimensi-dimensi baru dalam pikirannya. Walaupun begitu, saya membantah bahwa inti dari konsep ideologi itu dipertahankan selama evolusi ini terjadi tanpa perpecahan yang dramatis. Jika Marx tidak menyelesaikan pikirannya tentang ideologi dalam 1845, dia juga tidak berhenti dengan pikiran-pikirannya yang mendasar.

Sejauh berkenaan dengan teori ideologi, ada dua periode penting dalam perkembangan Marx. Yang pertama dikokohkan dengan tesis-tesis Fuerbach *(Theses on Feurbach)* dan Ideologi Jerman *(The German Ideology),* yang berlangsung sampai 1858. Di sini konsep ideologi diletakkan. Suatu konteks yang memberlakukan revolusi oposisi antara subjek dan objek. Marx, pada tingkat ini, menjelaskan konsep-konsep masyarakat dan sejarahnya secara umum. Periode kedua dapat dikatakan mulai dengan *Grundrisse* yang ditandai dengan adanya studi konkrit mengenai hubungan-hubungan sosial para kapitalis. Istilah ideologi itu hampir hilang, diberlakukan secara samar-samar. Konteks baru yang lebih relevan dikembangkan untuk teori ideologi -- pertentangan antara hakekat (essence) dengan wujud (appearence). Satu hal yang penting ialah kontinuitas antara dua fase ini.

Meskipun demikian argumen tersebut bisa dijadikan dasar lebih lanjut dalam pikiran Marx, evaluasi tersebut diatas menghadapkan beberapa masalah yang sangat serius; beberapa dari formulasi-formulasi

Marx tidak selalu berhasil dalam menyampaikan konsepsi yang diintegrasikan dengan baik dan seimbang. Dalam menguraikan dasar pikiran Marx secara utuh, orang harus tidak mengkaitkan masalah-masalah ini dengan tidak adanya pengertian tentang Marx semata-mata atau dengan interpretasi yang tidak cukup, sebaliknya mereka itu mungkin menunjukkan kesulitan yang sesungguhnya dalam perkembangan pikiran Marx. Interpretasi itu harus menunjuk pada kesulitan-kesulitan yang sesungguhnya, tidak menutupinya. Tambahan lagi, usaha interpretasi harus tidak disalah-gunakan untuk membuktikan keunggulan argumen-argumen Marx, sesuatu yang dapat dinilai hanya dalam konfrontasi kritis dengan teori-teori lainnya.

Kesadaran Dan Realita

Periode dimana konsep ideologi pertama kali muncul lebih menekankan pada pemisahan subyek dan obyek. Marx ingin mengakhiri setiap dualisme yang akan memisahkan kesadaran dari realita, tetapi pada waktu yang sama ingin mempertahankan kemandirian kesadaran dari keadaan luar (external being). Hegel sudah mengkritik dualisme Kant antara kesadaran dan keadaan. Marx sadar bahwa idealisme menekankan aktivitas subyek dalam pertentangannya dengan materialisme modern. Dia menjadikan ide-ide kaum idealist sebagai dasar kritiknya pada Feuerbach, yang masih melihat realita materiil "dalam bentuk obyeknya atau bentuk kontemplasi, tetapi tidak sebagai aktifitas manusia yang nikmat (sensuous), praktek, tidak secara subjektif."[5]

Namun Marx juga sadar bahwa Hegel membawa aktifitas subjektif terlalu jauh, bahwa hal itu menjadi konstruksi realita material yang spekulatif sebagai akibat hilangnya semua obyektifitas eksternal bagi subyek. Kesatuan antara kesadaran dan realita terjadi di dalam pikiran. Keadaan disamakan dengan pikiran. Feuerbach mula-mula mengenal perbedaan antara subyek dan pikiran kemudian menguatkan sifat eksternal dari obyek itu terhadap subyek. Dengan begitu Marx menggunakan ide-ide Feuerbach untuk mengkritik Hegel.

Ada dua masalah yang dihadapi Marx dalam membuat teori kesadaran; bagaimana mendamaikan materialisme dengan kenyataan dima-

na realita tidak harus dibayangkan sebagai objek tertentu yang tidak meliputi aktivitas subjek; dan bagaimana mendamaikan idealisme dengan kenyataan bahwa keadaan tidak dapat dirubah menjadi pikiran. Selagi materialisme membuat kesadaran menjadi refleksi realita eksternal, idealisme membuat realita produk dari kesadaran. Materialisme membelah menjadi dua dunia yang terpisah, apa yang dipikirkan Marx adalah kesatuan, sedangkan idealisme memisah satu dunia ke dalam yang lain. Marx mengusulkan kesatuan dasar antara kesadaran dan realita sebenarnya tetap mempunyai perbedaan.

Dengan jelas Marx mencoba mengintegrasikan sumbangan idealisme dan materialisme untuk mempertajam kritiknya yang cenderung menentang keduanya dalam hal-hal lain;[6] menghadapkan masalah-masalah sulit tentang interpretasi sering mengakibatkan timbulnya formulasi yang berat sebelah. Gambaran-gambaran seperti "phantoms" (hantu; khayalan), "inversi-inversi (pembalikan) pada retina" dan "camera abscura" (kamar gelap) dapat mempengaruhi kesadaran untuk memutar balik realita secara semena-mena, kalau tidak begitu kenyataan akan kelihatan jelas dalam dimensi yang sebenarnya. Sebaliknya, pada waktu yang sama gambaran-gambaran seperti "reflexes" dan "sublimates" (bayangan cermin dan uap halus) menunjukkan bahwa kesadaran adalah gambaran realita eksternal. Ini adalah sumber kekacauan yang tidak hanya menunjukkan tidak adanya integrasi statements Marx, dan juga memberikan andil dalam mengaburkan jawaban (pemecahan) Marx sendiri.

Namun orang harus ingat bahwa konteks dari pernyataan-pernyataan ini adalah kritik idealisme. Marx ingin menyatakan, bahwa kesadaran tidak tergantung pada kondisi-kondisi material. Karena dia berjuang melawan konsepsi kesadaran idealist, dia menekankan bahwa:
- kesadaran tidak pernah berupa apapun selain eksistensi, dan eksistensi manusia adalah proses hidup mereka yang sesungguhnya.

... manusia, mengembangkan produksi materialnya dan berbagai pilihan pergaulan material, bersama dengan ini eksistensi mereka yang sesungguhnya, cara berpikir dan produk-produk dari cara berpikir mereka. Hidup tidak ditentukan oleh kesadaran tetapi kesadaran oleh hidup.[7]

Ini adalah satu dari dugaan-dugaan materialist yang paling rancu dibalik pendekatan Marx pada kesadaran. Kesadaran tidak terjadi dengan sendirinya dari bentuk eksistensi manusia; maknanya tidak muncul begitu saja. Apa yang dipikirkan manusia perlu disebut dan ditentukan oleh realita historis masyarakat. "Kesadaran, karena itu, bermula dari produk sosial, dan tetap begitu selama manusia ada".[8] Kesadaran, seperti juga bahasa, berasal dari kebutuhan dasar manusia, kebutuhan untuk kerjasama dengan orang lain supaya bisa hidup kekal. Inilah sebabnya mengapa pada awalnya hanya ada kesadaran pada lingkungan yang dekat, sosial dan natural, yang serba terbatas. Dengan kemajuan dalam pembagian kerja, kesadaran dapat berjalan melampui kenikmatan yang disediakan oleh lingkungan (sensuous-environment) dan mulai percaya bahwa hal itu adalah "murni", terjadi dengan sendirinya, bebas dari dunia. Namun kepercayaan ini, ilusi ini, ditentukan oleh tingkat yang dicapai dengan hubungan sosial. Berulangkali Marx mendesakkan idei-ide tersebut:

...Model produksi materiil yang hidup menentukan proses sosial politik dan kehidupan intelektual secara umum. Itu bukan kesadaran orang-orang yang menentukan keadaan mereka, tetapi sebaliknya, keadaan sosial mereka yang menentukan kesadaran mereka.[9]

Singkatnya, Marx menekankan keadaan diatas kesadaran, sebagaimana dilakukan oleh golongan penyerang idealisme yang memasukkan keadaan (being) ke dalam kesadaran.

Pernyataan mengenai kesadaran yang ditentukan oleh hidup, ketika dipisahkan dari kritik Marx tentang Materialisme lama, menunjukkan bahwa kesadaran hanya menggambarkan realita eksternal. Dapat dikatakan ideologi adalah realita yang menipu kesadaran pasif. Jika kesadaran tidak dapat berupa apapun selain eksistensi yang sadar, maka kesadaran dapat tampak sebagai gambaran eksistensi saja. Realita materiil tampak sebagai dunia yang terpisah yang menentukan kesadaran dari dunia luar. Karena itu tidak mengherankan jika ada interpretasi tertentu yang mengatakan bahwa tiap-tiap elemen dalam kesadaran mempunyai kesesuaian atau penyebab tertentu dalam eksistensi material, dengan begitu kesadaran adalah jenis fenomenon yang sekun-

der, tidak layak dipelajari sendiri, karena akhirnya, dapat dimasukkan dalam basis materiilnya.

Marx memandang hubungan ini dengan cara yang sangat berbeda, terlihat jelas dari kritiknya mengenai Feuerbach dan materialisme lama.[10] Konsepsi Feuerbach mengenai kenikmatan dunia (sensuous world), kata Marx, terbatas pada kontemplasi saja:

... Dia tidak melihat bagaimana kenikmatan dunia yang ada disekelilingnya, bukan sesuatu yang diberikan langsung dari dzat yang kekal, akan tetapi produk dari industri dan dari negara yang dibentuk oleh masyarakat; dalam pengertian bahwa itulah produk sejarah, hasil dari aktivitas seluruh generasi secara berurutan.[11]

Pernyataan Marx bahwa kesadaran tidak dapat berupa apapun selain eksistensi yang sadar harus dimengerti dalam konteks kritiknya mengenai materialisme lama untuk meyakinkan bahwa manusia itu hanya produk keadaan-keadaan dan pendidikan yang pasif.

Bagaimanapun perimbangan-perimbangan ini penting untuk memahami pikiran-pikiran Marx pada tingkat ini, ada juga beberapa pembatasan yang berada di luar formulasi persoalan yang berat sebelah dan yang inheren dengan cara-cara umum yang ditempuh oleh Marx ketika mendekati persoalan, yang kemudian diringkas dalam *Prefase* (kata pendahuluan) tahun 1859 yang masyhur itu. Dengan begitu formulasi-formulasinya pasti menekankan adanya perubahan perspektif terhadap idealisme dan kritik agama dari Feuerbach. Sampai sekarang tidak ada kesadaran total tentang masalah-masalah yang dihadapi ilmu pengetahuan untuk mengerti realita. Untuk mengerti ini, kiranya cukup dengan mengalihkan fokus perhatian dari kehidupan agama dan moral ke kehidupan materiil.

Peralihan ini, tentu saja penting sekali. Akan tetapi untuk mengerti sepenuhnya hubungan antara kesadaran dan realita diperlukan analisis kehidupan materiil yang konkrit, yaitu studi tentang kondisi-kondisi material spesifik dari cara produksi kapitalis. Meskipun analisis ini tinggal dijalankan --*Capital* merupakan pelaksana penuh proyek ini-- masih ada sedikit kesulitan yakni kesadaran mengenai kehidupan material yang berhadapan dengan tugas tersebut dan kesadaran akan

eksistensi bentuk-bentuk yang mempedayakan yang harus ditembus di luar wujudnya. Dapat dikatakan bahwa pada tingkat ini ide ilmu pengetahuan yang terlalu disederhanakan dapat mengganti spekulasi yang hanya menggambarkan dan menguraikan kehidupan materiil.

Penekanan kritik Marx terhadap Feuerbach adalah: realitas yang kelihatan objektif itu sama sekali bukan berarti suatu datum (catatan) murni; sebaliknya hal itu harus dipahami sebagai produk historis dari kerja manusia. Sebaliknya, hasil karya manusia tidak semata-mata objektif. Realita mencakup aktivitas manusia dan karena ini maka praktek juga mempunyai sifat objektif. Karena itu hubungan subjek-objek tidak lagi membentuk hubungan kontemplasi dari realita objektif luar dan juga bukan hubungan yang dijembatani oleh praktek. Ini berarti konsep kerja telah dicoba oleh Marx untuk menyelesaikan persoalan mengenai hubungan antara kesadaran dan kenyataan.

Menurut Marx "semua kehidupan sosial pada pokoknya kerja" dan "semua misteri yang membimbing teori ke mistisisme mendapatkan pemecahan rasional mereka dalam kerja manusia dan dalam pengertian tentang kerja".[12] Bagaimana dia menunjukkan bahwa praktek berada pada dasar kehidupan sosial dan bagimana ia memahami hal itu? Ketika Marx menerangkan dasar-dasar dari metode materialis dalam *The German Ideology,* dia mengatakan bahwa dasar-dasar pendapatnya adalah "individu-individu yang sesungguhnya, yakni mereka yang mampu menciptakan aktivitas dan kondisi-kondisi materiil tempat mereka hidup, dan seluruh yang ia peroleh melalui kerja".[13] Oleh karenanya kerja adalah jenis aktivitas tertentu. Namun tidak semua bentuk aktivitas adalah kerja. Dalam thesis pertama tentang Feuerbach, Marx mengakui bahwa idealisme telah mengembangkan pihak yang aktif, kebalikan dari materialisme; meskipun hal itu terjadi secara samar --tidak diketahui secara jelas, aktivitas yang menggiurkan. Dengan begitu Marx membedakan aktivitas kesadaran, sebagai- mana disebutkan di atas, dari aktivitas kerja.

Pertama manusia harus memprodusir eksistensi materiil mereka. Aktivitas pertama mereka berhubungan dengan alam, produksi dari sarana hidup. Sebagaimana dikatakan Marx mengenai hal itu, "aktivitas historis yang pertama adalah produksi sarana untuk memenuhi kebutuhan manusia, produksi untuk mencukupi kehidupan materiil itu

sendiri".[14] Karena itu praktek mula-mula muncul sebagai pekerjaan, sebagai transformasi dunia oleh manusia yang ditujukan untuk membuat kehidupan materiil.

Ini menunjukkan sifat kedua dari kerja. Yaitu suatu aktivitas yang disengaja, yang memiliki tujuan. "Manusia dapat dibedakan dari binatang melalui kesadaran", komentar Marx. "Mereka segera mulai membedakan diri sendiri dari binatang setelah mereka menhasilkan sarana subsistensi (hidup) mereka".[15] Dugaan ini merupakan suatu tindakan yang bertujuan. Praktek bukan aktivitas yang berlawanan dengan kesadaran tetapi aktivitas yang sadar, kalau tidak begitu hanya berupa aktivitas yang buta, aktivitas naluri binatang semata-mata. Sebagaimana dijelaskan Marx kelak dalam *Capital;*

..Yang membedakan arsitek yang paling buruk dari yang terbaik diantara lebah-lebah ialah, bahwa arsitek itu membuat struktur dalam imajinasi sebelum dia mendirikannya dalam realita. Pada akhir tiap-tiap proses pekerjaan kita memperoleh hasil yang sudah ada dalam imajinasi awal dari para pekerja.[16]

Aspek ketiga yang ditekankan Marx ialah; kerja tidak hanya transformasi alam tetapi juga transformasi manusia. Kerja harus dimengerti tidak semata-mata sebagai produksi eksistensi fisik manusia, tetapi juga sebagai aktivitas yang menyatakan hidup mereka.[17] Dalam pengertian ini Marx melampaui perbedaan Aristotle's antara *praxis* dan *poiesis*[18]. Apakah manusia itu terjadi bersamaan dengan kerja. Karena itu aktivitas kerja tidak dapat dihadapkan dengan aspek-aspek manusia lainnya. Kerja adalah cara spesifik manusia hidup. Bukan ketetapan eksternal, semacam teori tambahan atau bahkan penerapan teori. Kerja menentukan manusia dalam totalitasnya. Kerja adalah aktivitas yang menghasilkan tidak hanya sarana materiil tetapi juga manusia dan kehidupan sosialnya.

Produk kehidupan, kata Marx, "muncul sebagai hubungan ganda".[19] Kerja produktif mengandung arti cara kerja sama tertentu, dugaan awal tentang hubungan individu-individu satu sama lain dan, konsekuensinya; harus ada pembagian kerja dengan cara-cara tertentu. Karena itu kerja adalah aktivitas yang berencana yang mengha-

silkan hidup materiil dan sosial. Kedua aspek tersebut tidak dapat dipisahkan; produksi hidup materiil hanya dapat dijadikan untuk sosial; dibentuk dengan cara kerja sama, di dalam hubungan sosial tertentu. Namun tidak semua praktek dapat dipersamakan dengan pekerjaan.[20] Sebenarnya Marx membedakan dua macam praktek.

Pertama, dia menganggap pekerjaan, atau lebih umum, praktek yang reproduktif. Yaitu pernyataan praktek yang paling dasar, suatu proses dimana manusia menciptakan eksistensi materiil mereka. Praktek semacam ini mempunyai beberapa sifat istimewa. "Segera setelah distribusi pekerjaan terwujud, masing-masing orang mempunyai lingkungan aktivitas eksklusif tertentu, yang dipaksakan padanya dimana dia tidak dapat meloloskan diri".[21]

Praktek yang menghasilkan kehidupan sosial dan pembagian kerja, menetapkan bentuk-bentuk kerja sama sehingga praktek tampaknya seperti dipaksakan pada manusia, seperti kekuasaan atas individu-individu.

Hal penting yang diberikan Marx dalam kenyataan ini jelas terlihat dari kata-katanya sendiri :

... Penetapan aktivitas sosial, konsolidasi terhadap apa yang kita hasilkan menjadi kekuasaan objektif di atas kita, yang tumbuh dari kontrol yang kita bangun, menghalangi semua harapan, menggagalkan perhitungan kita, merupakan satu dari faktor utama perkembangan sejarah sampai detik ini.[22]

Ini adalah basis dimana Marx mendirikan satu dari prinsip-prinsipnya yang penting untuk analisis masyarakat.

... manusia membuat sejarah mereka sendiri, tetapi mereka tidak membuatnya dengan sesuka hati; mereka tidak membuatnya di bawah keadaan keadaan yang dipilihnya sendiri, tetapi dari keadaan yang langsung dihadapi, diberikan dan dikirimkan dari masa lampau.[23]

Satu hal yang penting untuk diperhatikan di sini ialah bahwa "keadaan" yang diberikan ini adalah konsolidasi dari apa yang dihasilkan manusia itu sendiri dengan sarana kerja.

Dengan terbentuknya hubungan-hubungan sosial yang berupa hasil dari aktivitasnya sendiri, pekerjaan hanya dapat menghasilkan

hubungan sosial yang terus menerus. Bekerja adalah kondisi bebas dimana dengan pekerjaan ini manusia dapat memuaskan kebutuhannya dan dapat membebaskan diri dari tekanan-tekanan alam; namun, karena pekerjaan terjadi di bawah kondisi-kondisi sosial yang spesifik, maka dia tidak membebaskan. Dengan sendirinya kerja tidak bereaksi terhadap sesuatu penghalang, sebaliknya hanya dapat dilaksanakan di bawah pengaruh hubungan-hubungan produksi sosial yang (memaksakan) menggunakan diri sendiri sebagai penetapan eksternal. Itulah sebabnya mengapa kerja mereprodusir hubungan-hubungan dominasi.

Menurut Marx di sini timbul kebutuhan untuk mewujudkan jenis praktek yang kedua, yaitu praktek revolusioner, yang bertujuan merubah hubungan sosial yang bukan lagi bersifat dominasi. Marx mengakui bahwa sejarah, dalam setiap jamannya adalah kenyataan empiris dimana setiap individu diperbudak di bawah kekuasaan yang asing bagi mereka, yang secara praktis dibuat oleh mereka sendiri. Marx menambah :

... sejarah didirikannya sama empirisnya dengan digulingkannya masyarakat negara yang sudah ada oleh revolusi komunis... kekuasaan yang begitu mengecewakan ahli-ahli teori Jerman, akan dipecahkan...ketergantungan dalam segala hal, adalah bentuk alamiah dari sejarah dunia mengenai kerjasama antar individu, akan dirubah.....kedalam pengendalian dan penguasaan secara sadar terhadap kekuasaan... [24]

Praktek transformasi hubungan sosial dalam produksi juga terjadi bersamaan dengan perubahan manusia. Seperti dikatakan Marx " perubahan keadaan yang terjadi secara bersamaan dan perubahan aktivitas yang ada pada diri manusia dapat digambarkan dan dimengerti secara rasional sebagai praktek revolusioner".[25]

Namun praktek revolusioner tidak timbul dari kemauan bebas manusia (buruh). Marx mengkritik Stirner dengan tepat karena dia membayangkan bahwa sampai sekarang manusia selalu membentuk konsep tentang manusia, dan kemudian mendapatkan kebebasan bagi mereka sendiri sedemikian rupa sehingga perlu merealisir konsep ini".[26] Marx berpikir bahwa manusia telah mendapatkan kebebasan sedemikian rupa sehingga kekuatan produktif mengijinkan demikian. Itulah sebab-

nya mengapa, ekspansi kekuatan-kekuatan produktif yang revolusioner dalam kapitalisme, semua revolusi yang terdahulu perlu dibatasi. Praktek golongan revolusioner harus menyingkirkan mayoritas, karena tidak cukup untuk memuaskan semua kebutuhan. Karena itu kepicikan golongan yang menaklukkan dan ketidak mungkinan penguasaan kesadaran komunal atas struktur-struktur yang dihasilkan oleh praktek.

Untuk menghapus ketergantungan pada kekuasaan objektif, agar praktek revolusioner dapat menghasilkan sistem yang mampu mengontrol dan mengendalikan hubungan sosial secara efektif, harus diberikan dua dasar pendapat praktis. Di satu pihak munculnya kekuasaan;

... harus mementingkan kebesaran massa, manusia itu "tanpa harta benda" dan dalam waktu yang sama mampu menghasilkan, kontradiksi dunia kekayaan dan kultur yang sudah ada, yang kedua kondisinya menduga sebelumnya peningkatan besar dalam kekuasaan produktif... dan, di lain pihak, perkembangan kekuatan-kekuatan produktif ini... adalah dasar pendapat praktek yang mutlak perlu.[27]

Dengan adanya kondisi ini, praktek revolusioner dapat, untuk pertama kali, menjadi dasar bagi mereka yang berusaha merubah kekuasaan eksternal sehingga dapat dikontrol oleh seluruh masyarakat setempat.

Karena itu, *praktek reproduksi* adalah aktivitas seperti yang ditentukan dan dipaksakan pada manusia oleh keadaan; *praktek revolusioner* adalah aktivitas yang sadar untuk menetapkan keadaan, ditujukan untuk merubah mereka. Praktek reproduksi dilaksanakan di dalam hubungan sosial tertentu dan mempunyai objek yang sama kompleksnya dengan tuntutan pembagian kerja; praktek revolusioner membuat hubungan sosial menjadi sangat obyektif dalam aktivitasnya. Praktek reproduktif sendiri tidak mempertanyakan kerangka sosial di mana dia beroperasi, sedangkan praktek revolusionar mencoba merubah kerangka itu, yang ketentuannya diakui. Dalam pengertian ini, obyek praktek revolusioner adalah totalitas sosial dan bukan aspek-aspeknya yang berat sebelah.

Praktek revolusioner tidak bertentangan dengan praktek reproduktif seperti aktifitas bebas menentang aktifitas yang penting. Yang pertama *tidak dapat dirubah menjadi hasil* dari yang kedua. Praktek revolusioner dapat timbul hanya jika dasar-dasar praktek tertentu diberikan, akan tetapi itu bukan produk otomatis dari suatu kondisi. Praktek revolusioner tidak semau-maunya dan juga tidak digambar lebih dulu secara mutlak. Dalam pengertian ini, praktek revolusioner menjembatani antara kebebasan dan kepentingan.[28] Dominasi kondisi materiil atas individu-individu menetapkan kepada mereka tugas kerjasama untuk mengganti dominasi semacam sebagaimana disebutkan diatas dengan dominasi individu atas kondisi yang ada. Akan tetapi terserah kepada manusia untuk menyelesaikan tugas itu. Inilah sebabnya mengapa Marx membantah bahwa komunisme bukan "keadaan yang harus ditetapkan" tetapi gerakan yang sesungguhnya yang menghapus hal-hal yang dimunculkan negara.[29]

Timbulnya Ideologi

Praktek manusia menghasilkan kondisi-kondisi sosial yang menyebabkan kemandirian kemauan manusia, kenyataan ini menentukan susunan realita sosial sebagai realita yang berlawanan. Menurut Marx "pembagian kerja di dalam bangsa mula-mula menimbulkan pemisahan pekerjaan industri dan perdagangan dari pekerjaan pertanian, karena itu pemisahan *kota* dan *desa* menimbulkan konflik kepentingan diantara mereka".[30] Kalau pembagian kerja berkembang, timbullah pemisahan dan pembagian baru; antara pekerjaan dagang dan industri; antara pekerjaan materiil dan mental, antara individu-individu yang bekerja sama di dalam tiap-tiap cabang produksi, dan seterusnya.

Berbagai macam fase-fase perkembangan pembagian kerja ini muncul seperti perbedaan bentuk hak milik dan konsekuensi dari pembagian kondisi pekerjaan, seperti pembagian antara modal dan pekerjaan, pertentangan antara kepentingan pribadi dan kepentingan bersama, pendeknya seperti pemisahan individu dalam golongan-golongan sosial. Suatu kondisi dimana orang melaksanakan praktek mereka,

kondisi peraturan golongan tertentu yang mengadakan hubungan-hubungan yang bertentangan dengan golongan lain :

... Dengan begitu sampai sekarang masyarakat selalu berkembang di dalam kerangka kontradiksi - zaman dulu, terjadi kontradiksi antara orang bebas dan budak belian, dalam abad pertengahan kontradiksi antara kaum bangsawan dan budak-budak, dalam zaman modern kontradiksi antara kaum borjuis dan proletariat.[31]

Kontradiksi-kontradiksi sebenarnya tidak timbul dari kenyataan bahwa praktek manusia menghablur diri sendiri menjadi hubungan sosial objektif dan struktur-struktur menjadi kekuasaan-kekuasaan objektif. Ini adalah hasil praktek yang penting. Masalahnya ialah manusia tidak dapat mengendalikan kekuasaan itu, manusia dikendalikan oleh struktur-struktur yang telah menjadi majikan yang dikehendaki secara sadar. Kenyataan ini pada gilirannya, ditentukan oleh perkembangan kekuatan-kekuatan produktif yang dapat memuaskan kebutuhan beberapa golongan dominan dengan pengorbanan mayoritas golongan yang didominasi. Dengan demikian pembagian kerja hanya dapat terwujud sebagai pembagian kelas yang bertentangan, sebagai penyisihan mayoritas dari perkembangan.[32]

Marx menggunakan aspek pertentangan realitas sosial sebagai basis pendekatan terhadap konsep ideologi, yang disebabkan oleh kekuatan produktif yang terbatas dan pembagian pekerjaan. Melihat kembali di tahun 1859 mengenai hasil-hasil penyelidikan tahun-tahun sebelumnya, Marx memberi dua petunjuk yang penting. Pertama, dia menguatkan bahwa kesadaran harus diterangkan dari kontradiksi-kontradiksi kehidupan materiil, kedua, dia menyatakn bahwa;

... umat manusia selalu menentukan tugas-tugas untuk dirinya sendiri hanya pada sesuatu yang dapat diselesaikannya; dengan memandang perkara secara lebih teliti, tugas itu akan timbul hanya bilamana kondisi-kondisi materiil untuk penyelesaiannya sudah ada atau setidaknya dalam proses pembentukan.[33]

Dari sini orang dapat menyimpulkan bahwa manusia tidak dapat menyelesaikan kesadaran kontradiksi yang tidak dapat diselesaikan dalam praktek.

Karena kontradiksi timbul dan mencapai kesadaran sebelum manusia dapat menyelesaikannya dalam praktek, maka mereka diberi penyelesaian yang diputarbalik dalam pikiran. Dalam pengertian ini Marx menegaskan bahwa *pantom* (bayangan) yang dibentuk dalam otak manusia merupakan sublimates (fatamorgana) dari proses hidup materiil mereka.[34] Karena manusia tidak dapat menyelesaikan kontradiksi ini dalam praktek reproduktif mereka, mereka merencanakan penyelesaian kontradiksi tersebut dalam bentuk kesadaran ideologis. Karena itu ideologi dipahami sebagai penyelesaian pikiran terhadap berbagai kontradiksi yang tidak dapat diselesaikan dalam praktek; Sesuatu yang penting dalam kesadaran manusia yang tidak mampu menghadapi praktek.[35]

Dengan mencoba menyelesaikan kesadaran kontradiksi-kontradiksi yang tidak mampu diselesaikan dalam praktek, ideologi perlu mengingkari dan menyembunyikan berbagai macam kontradiksi. Seperti dinyatakan Poulantzas "ideologi mempunyai fungsi yang dapat menyembunyikan kontradiksi-kontradiksi yang sesungguhnya dan fungsi *menyusun kembali* kontradiksi tersebut atas dasar imajinasi pembicaraan yang agak koheren yang berguna sebagaimana cakrawala pengalaman beberapa agen...".[36] Berulang kali Marx menyebut bahwa pembalikan realitas merupakan pengingkaran kontradiksi yang sesungguhnya, tetapi dia tidak bermaksud melakukan pembalikan yang dibuat oleh kesadaran secara ngawur. "Jika ekspresi kesadaran dari hubungan individu yang sesungguhnya adalah khayalan, jika dalam imajinasi itu mereka menjungkir-balikkan realita, maka pada gilirannya hasil dari cara kerja materiil mereka adalah terbatas".[37] Karena itu, ideologi tampak seperti sublimasi dalam kesadaran terhadap pembatasan praktek manusia yang mengakibatkan pengingkaran terhadap kontradiksi sosial.

Karena itu bagi Marx, ideologi tidak timbul sebagai penemuan yang memutar balik realita, dan juga tidak sebagai hasil dari realita yang secara objektif gelap (kabur) yang menipu kesadaran pasif. Ideologi timbul dari "cara kerja materiil yang terbatas" yang memun-

culkan berbagai macam hubungan yang saling bertentangan dengan berbagai akibatnya, representasi yang tumpang tinding mengenai ideologi dengan demikian mempersatukan kesadaran dan realita dalam satu fenomenon. Marx kurang tertarik untuk menemukan apakah ideologi dihasilkan oleh kelas tertentu, atau apakah ideologi secara eksternal diberikan oleh realita pada kelas tersebut, selanjutnya terlihat asal mula ideologi dalam kaitannya dengan praktek, suatu praktek terbatas merupakan basis dari realita dan ideologi yang bertentangan.

Ideologi, lalu tidak dapat diselesaikan dengan kritik mental... tetapi hanya dengan penggulingan hubungan-hubungan sosial yang dapat menimbulkan bualan idealistis...[38] Praktek revolusioner adalah satu-satunya jalan untuk mengatasi ideologi secara tuntas sampai akar-akarnya dengan menyelesaikan kontradiksi yang sesungguhnya sebagai penyebab kemunculannya. Marx berpegang teguh bahwa pemecahan praktis data-data yang sesungguhnya, disingkirkannya pengertian-pengertian dan kesadaran manusia, akan terlaksana bersamaan dengan perubahan keadaan, tidak oleh deduksi-deduksi (kesimpulan-kesimpulan) teoritis.[39] Bukan kritik mental itu yang harus dihapus. Dengan tepat Marx membuat kritik ideologi yang teoritis. Tetapi kritik yang penting ini tidak mencukupi.

Dengan konsep ini Marx mengkritik ideologi-ideologi Yunani yang ingin membebaskan manusia dengan mengkritik dan dengan begitu memecahkan ide-ide. Mereka percaya bahwa rentetan manusia adalah ilusi-ilusi kesadaran dan bukan hubungan-hubungan materiil. Dengan memberantas kata-kata mereka menyembunyikan rangkaian yang sesungguhnya, kontradiksi-kontradiksi yang sesungguhnya, yang timbul dalam kehidupan praktis. Seperti dikatakan Marx :

Upaya untuk menyelidiki hubungan filsafat Jerman dengan realita Jerman secara mendalam tidak terjadi pada salah satu ahli-ahli filsafat, demikian juga hubungan kritik mereka dengan lingkungan materiil mereka sendiri.[40]

Karena kondisi saat praktek produktif dilaksanakan selalu berada dibawah kondisi peraturan kelas tertentu, maka penyembunyian kontradiksi ideologis itu perlu melayani kepentingan kelas tersebut. Ideologi tidak hanya hasil pembagian pekerjaan dan hasil dari objektivasi

praktek ke dalam kelas yang bertentangan; itu juga kondisi untuk berfungsinya dan reproduksi sistem dominasi kelas. Ideologi memainkan peranan tepat dalam menyembunyikan hubungan antar kelas yang sebenarnya, dengan menerangkan hubungan dominasi dan subordinasi. Dengan begitu hubungan-hubungan sosial tampak harmoni dan individu-individu melaksanakan praktek-praktek reproduktif mereka tanpa perpecahan (disrupsi).

Dalam pengertian ini ideologi mengabsahkan adanya struktur kelas, secara umum, seluruh struktur sosial, dengan begitu menjadi sangat penting untuk reproduksi mereka. Dengan pemikiran ini ideologi perlu melayani kepentingan-kepentingan kelas dominan. Bagi Marx, tiap kelas baru, harus terus melaksanakan tujuannya, terpaksa menunjukkan kepentingannya, kepentingan bersama dari semua anggota masyarakat yang dinyatakan dalam bentuk yang ideal, juga harus memberi ide-idenya dalam bentuk umum dan menggambarkannya sebagai satu-satunya yang rasional dan sah secara umum.[41] Mula-mula golongan yang membuat revolusi benar-benar menggambarkan kepentingan bersama dari semua kelas yang tidak mengatur. Akan tetapi dengan cara seperti itu mereka segera mengembangkan kepentingan kelas sendiri dan muncul pertentangan dengan kelas lainnya. Dengan menyembunyikan pertentangan ini, ideologi memperbolehkan golongan yang dominan melanjutkan kepentingannya supaya tampak "tidak sebagai golongan tetapi sebagai wakil seluruh masyarakat".[42]

Dalam masyarakat kapitalis, perbedaan-perbedaan golongan agak dibenarkan dalam konsepsi-konsepsi dunia yang hierarkis. Dalam keduanya, ideologi mengingkari kontradiksi-kontradiksi dan mensahkan struktur dominasi. Dengan singkat ideologi bagi Marx, sebagai kesadaran yang diputar balik, mempunyai konotasi negatif tertentu dengan dua sifat yang spesifik dan berhubungan, mula-mula adalah bahwa itu menyembunyikan kontradiksi-kontradiksi sosial dan kedua dia melakukan itu untuk kepentingan golongan dominan. Karena itu ideo- logi, adalah jenis putarbalikan yang terbatas yang tidak menghabiskan deret kesalahan-kesalahan kesadaran yang mungkin. Hubungan antara kesadaran yang ideologis dan non ideologis tidak dapat dibayangkan hanya sebagai hubungan antara kepalsuan dan kebenaran. Kesadaran non

ideologis masih dapat salah karena sebab-sebab selain penyembunyian kontradiksi-kontradiksi untuk kepentingan golongan yang dominan.

Karena pertentangan itu historis, begitu juga ideologi. Pemutarbalikan yang ideologis bukan tabiat kesadaran yang ada di mana-mana dan juga tidak terbatas pada situasi-situasi tertentu dimana itu timbul. Kesadaran non ideologis dapat menjadi ideologis.[43] Ideologi harus dinilai menurut referensinya dengan praktek sosial yang sesungguhnya, dengan evaluasi pertentangan yang kongkrit. Pada permulaan cara produksi, umpamanya, kondisi-kondisi di mana individu-individu memprodusir tidak eksternal bagi mereka sejauh pertentangan itu berkembang. Makin tajam pertentangan ini, makin banyak ideologi "turun sampai tingkat kata-kata yang ideal melulu, ilusi yang sadar, hipokrisi (kemunafikan) yang sengaja".[46] Marx tidak dapat menentukan secara khusus apakah ideologi itu percobaan yang berencana untuk mempedayakan dengan subjek tertentu atau tipuan yang perlu diadakan oleh realita yang konsepsinya menekankan kesatuan kesadaran dan realita melalui praktek. Meskipun demikian persatuan antara subjek dan obyek, antara kesadaran dan realita juga historis dan berkembang melalui konfigurasi yang berbeda-beda.

A. Schmidt menunjukkan bahwa sifat historis dari hubungan subjek-objek ini membuatnya mungkin dalam mendeteksi dominasi objektif saat itu pada periode tertentu, dan momen subjektif pada periode tertentu lainnya, seperti halnya proporsi-proporsi (perbandingan) antara pekerjaan dan material alam yang bervariasi dalam produk-produk pekerjaan.[47] Tampaknya bagi Marx, makin banyak kontradiksi berkembang, makin banyak terjadi distorsi ideologi, menjadi "deliberate hypocrisy" (kemunafikan berencana) dari subjek, sebab ketajaman pertentangan akan merusak keselarasan struktur dan institusi. Inilah sebabnya mengapa Marx menegaskan bahwa "makin banyak kepalsuan yang diperlihatkan oleh kehidupan, mereka makin kurang memiliki kesadaran, makin kuat kepalsuan dinyatakan mereka makin munafik, moral dan kesucian hanya jadi bahasa dari masyarakat normal."[48] Namun orang harus menekankan bahwa Marx selalu melihat partisipasi subjek dan objek secara bersamaan dalam produksi ideologi. Proporsi dari masing-masing aspek mungkin bervariasi, akan tetapi ideologi tidak pernah berbentuk penemuan murni yang lepas dari

realita atau tipuan objektif yang semata-mata dikenakan oleh realita pada subjek.

Ideologi Dan Superstruktur

Pada tingkat ini Marx menyelidiki konsep ideologi dalam kaitannya dengan masalah yang berbeda, penentuan semua bentuk kesadaran menurut realita materiil. Inilah sumber dari segala macam kekacauan, beberapa di antaranya mempengaruhi Marx sendiri. Sebenarnya orang sering mempunyai kesan bahwa istilah "ideologis" digunakan untuk membuat referensi umum semua bentuk kesadaran, teori dan representasi intelektual yang sepadan dengan basis ekonomi tertentu. Dari sini beberapa penafsir (interpreters) mengambil istilah "ideological superstructure" (ideologi superstruktur). Tetapi dalam mayoritas kasus ideologi berkaitan dengan kesadaran tertentu yang diputar balik- kan dengan cara menyembunyikan pertentangan.

Dua arti ini harus tidak dikacaukan, dan bagi saya nampaknya ada alasan mendasar dalam tulisan-tulisan Marx yang membedakan dan memberi nama berbeda. Selain dari satu tempat[49] Marx tidak pernah menggunakan ekspresi "ideological superstructure". Dalam *preface* (pendahuluan) 1859, dia menyebutkan "legal and political supersrtucture" (hukum dan poitik struktur atas) dan "form of sosial consciousness" (bentuk kesadaran sosial) yang sepadan dengan basisnya.[50] Bila dia menggunakan istilah superstructur untuk menyamakan bentuk-bentuk kesadaran sosial, dia tidak menambah kata "ideological", akan tetapi menguraikannya sebagai "super structure of distincs and peculiarly formed sentimens (super struktur dan berbagai bentuk sentimen yang ganjil), ilusi-ilusi, cara berpikir, dan pandangan hidup" atau sebagai *"idealistic superstructure"*[51]. Meskipun istilah *"idealistic"* membawa konotasi negatif, kutipan dari *The eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* rupa-rupanya tidak semata-mata menunjukkan pikiran yang diputar balikkan. Meskipun demikian, pengertian yang jelas menyatakan perbedaan antara ideologi dan superstructure ide, yang secara umum tidak didapatkan dalam Marx.

Saya mengusulkan ekspresi *"ideational superstructure"* untuk mengartikan perbedaan ini.

Bilamana Marx menyebutkan kesadaran sebagai tingkat struktural, orang mungkin mengatakan bahwa dia memasukkan semua bentuk kesadaran. Tidak semua bentuk-bentuk itu mempunyai sifat ideologis dalam pengertian pemutarbalikan (distorsi) yang menyembunyikan pertentangan. Semuanya ditentukan secara sosial, hanya beberapa saja yang bersifat ideologis. Karena itu *apa yang dianggap perlu bagi semua lapisan masyarakat sebagai tingkat sruktural adalah ideational superstruktural - bukan ideologi, yaitu suatu bentuk kesadaran tertentu yang tergantung pada pertentangan.* Kesadaran perlu mengatasi tujuan akhir pertentangan sosial. Sebaliknya, ideologi hanya timbul dalam masyarakat yang antagonistik. Tentu saja, ideologi sangat penting untuk membangun kembali formasi sosial yang kontradiktif, tetapi keperluannya terbatas pada jenis masyarakat itu.

Dalam bayangan ideal masyarakat kelas atas, menurut Marx, ide-ide yang berkuasa adalah ide-ide dari golongan yang berkuasa.[52] Tetapi ini tidak membuat mereka itu ideologis. Asal mula ide-ide kelas bukan kondisi yang cukup untuk membuat mereka ideologis. Pada tingkat ini, perkembangan Marx, idenya belum begitu jelas. Pada banyak kesempatan tampaknya dia beranggapan ideologi sebagai semua bentuk kesadaran yang berasal dari golongan yang berkuasa. Meskipun perbedaan ini diharapkan dalam perlakuan historis ideologi dan pertentangannya. Marx mengakui bahwa mula-mula beberapa bentuk kesadaran golongan yang berkuasa itu sepadan dengan bentuk pergaulan dan karena itu, tidak ideologis. Masalah ini telah dijelaskan secara panjang lebar oleh Marx ketika dia mengadakan kritik ekonomi politik.

Di sini orang hanya dapat menunjuk kepada kenyataan bahwa perbedaan antara ideational superstrukture dan ideologi mengandung arti bahwa sifat ide tertentu dari suatu golongan tidak cukup untuk mencirikan mereka sebagai ideologi dan, lagi pula, tidak semua kesalahan atau distorsi memerlukan ideologi. Dalam *Theories of Surplus Value,* didapatkan statement yang lebih tegas mengenai pengertian tersebut. Marx mengkritik Storch karena dia tidak menbangun produksi materiil secara historis; Storch mencabut dirinya sendiri atas basis yang

dengan sendirinya dapat dipahami *bagian dari komponen ideologis golongan yang berkuasa, bagian dari produk spiritual bebas dari keterpisahan formasi sosial tertentu."*[53] Di sini perbedaan antara ide-ide yang ideologis dan non-ideologis digambarkan secara jelas dalam ideational superstructure, sebagaimana diketahui, didominasi oleh ide-ide dari golongan yang berkuasa. Di lain fihak, kenyataan bahwa ideologi harus tidak dikacaukan dengan ide superstruktur yang lebih umum tidak menghalanginya dalam membangun struktur. Hanya membatasi eksistensinya pada sektor dalam struktur yang lebih luas.

Meskipun begitu, perbedaan antara ideational superstruktur dan ideologi ini tidak memecahkan masalah yang berasal dari keterkaitan sifat superstruktural dengan semua bentuk kesadaran. Ciri-ciri juridico-political superstruktur berbeda dari ciri-ciri ideational superstructure. Seperti dilakukan oleh Marx, superstruktur politik timbul dari kebutuhan untuk mengatur konflik kelas.[54] Dominasi kelas memerlukan struktur juridis (ahli hukum), lembaga dan aparat penindas yang mengatur kehidupan dan melindungi harta dan perdagangan. Negara dengan begitu adalah penjelmaan dari kekuasaan golongan yang dominan yang mengawasi pembagian pekerjaan. Seperti Marx katakan, "negara tidak lebih dari bentuk organisasi yang perlu diadopsi oleh kaum borjuis... suatu bentuk dimana individu dari golongan yang berkuasa menyatakan kepentingannya secara bersama-sama".[55]

Bagi Marx, superstruktur politik menampilkan kesadaran yang luar biasa, hanya satu negara timbul secara langsung dari dasar, bergantian membuat dasar itu bekerja untuk kepentingan golongan yang berkuasa.[56] Jika orang menganggap seluruh kesadaran sosial sebagai superstruktur, maka: kesatuan hilang. Tidak seperti superstruktur politik, dimana hanya terdapat satu aparat negara dan satu organisasi juridis yang berfungsi reproduksi sistem. Benar, ide-ide yang berkuasa adalah ide-ide dari golongan yang berkuasa sehingga pada pokoknya, bentuk-bentuk kesadaran sosial sepadan dengan sistem dominasi. Namun kepentingan-kepentingan ide-ide yang mengganggu tidak dapat dipandang rendah.

Jika orang ingin membuat superstruktur politik itu ekuivalen dengan ideational superstructure, orang harus menerima berbagai kemungkinan sistem hukum atau negara, selama salah satu dari bentuk

negara tersebut bisa dominan. Ini jelas tidak masuk akal dalam perspektif Marx. Penyelesaian yang formal, menuntut "ideological superstructure" lebih pasti, dalam kontek ini sebab ideologi yang seperti itu seluruhnya fungsional pada sistem, seperti negara dan aparat hukum. Tetapi orang lalu menghadapi masalah lain, pertanyaan mengenai apakah mungkin ada kesadaran yang non ideologis. Jika jawabannya "ya, ada", - rupanya jelas bagi saya bahwa Marx membayangkan pikirannya sendiri sebagai non ideologis - maka orang dapat membuat apa dari itu? Apakah itu berada diluar superstruktur atau bagian dari superstruktur ?

Masalah ini nampaknya tidak dapat diselesaikan di bawah asumsi superstruktur yang ideologis. Atau superstruktur ini harus mengesampingkan sektor-sektor kesadaran dan kita tidak tahu di mana harus menempatkan sektor-sektor itu, atau akan meliputi bentuk-bentuk kesadaran yang sama sekali berlawanan, sayangnya semua itu bersifat ideologis. Arti kritik yang oleh Marx dimakudkan untuk konsep ideologi akan hilang. Bagi saya lebih suka membedakan ideologi dari ideational superstructure, menerima baik bahwa yang tersebut terakhir meliputi semua bentuk kesadaran, ideologis dan non ideologis, dan bukan superstructure dalam pengertian yang sama seperti superstruktur politik. Tetapi, tentu saja ini tidak disempurnakan oleh Marx dan masih menampilkan beberapa masalah yang belum diselesaikan.

Dari Mekanisme Umum Ideologi Sampai Analisis Kapitalisme Yang Spesifik

Aplikasi konsep ideologi Marx dalam periode yang saya lukiskan menekankan distorsi dalam teori kesadaran. Marx lebih menekankan inversi-inversi (pembalikan) filsafat Jerman, yang "turun dari surga ke bumi" dan menerangkan praktek formasi ide-ide sebagai ganti untuk menerangkan ide-ide praktis. Penyembunyian berbagai ketegangan terutama dilaksanakan dengan mengkaitkan eksistensi kemandirian ide, seolah-olah mereka dapat menguasai kehidupan materiil. Dengan begitu masalah-masalah ummat dikaitkan dengan ide-ide yang salah

sebagai gantinya memusatkan pada kontradiksi-kontradiksi yang sesungguhnya dan praktis.

Memang benar, Marx membedakan "ilusi-ilusi" rakyat biasa dari teori-teori ideologi ketika dia membedakan anggota-anggota golongan yang aktif dari para pemikir golongan itu.[57] Namun biasanya dia berurusan dengan para pemikir itu. Selain itu,"ilusi-ilusi" kesadaran spontan pada umumnya sama dengan perkembangan kontradiksi-kontradiksi dalam masyarakat. Kesamaan yang lebih mendetail antara bentuk, ideologis dan bentuk-bentuk konkrit dari realita ekonomi tidak dianalisis. Hanya ada referensi umum mengenai kenyataan bahwa individu-individu itu tunduk pada pengaruh barang-barang, tetapi tidak ada analisis yang secara cermat menganalisa bagaimana barang-barang itu secara praktis andil dalam pembentukan watak seseorang dan kemunculan subyek sebagai benda. Hal ini terjadi tidak disebabkan oleh pendekatan yang salah. Tapi disebabkan oleh dua faktor yang berkaitan: Pertama, tingkat generalis yang dikenakan oleh penyelidikan Marx pada permulaan pikirannya, dia menemukan premis dasar yang cukup umum dalam pendekatannya kepada masyarakat. Kedua, penyempurnaan dasar-dasar pendapat ini diselesaikan dalam konteks sebuah kritik dan pembukaan kedok filsafat dan bentuk-bentuk teori lainnya yang membenarkan menyelesaikan "konflik-konflik manusia melalui kritik semata".

Feuerbach dan para kritikus Hegelian lainnya mencoba mengetahui dengan analisis inti agama keduniaan, yang berarti menetapkan agama ke dalam wujud manusia. Sebaliknya, Marx mengusulkan mengembangkan hubungan-hubungan kehidupan materiil yang aktual dengan bentuk-bentuk kesadaran agama yang sepadan. Singkatnya, dia memulai pada ujung yang berseberangan. Itulah sebabnya mengapa dia menyatakan dengan tegas bahwa ideologi itu membalikkan realita. Namun Marx, pada tingkat ini, hanya menggaris bawahi teori umum yang didasarkan atas hubungan-hubungan materiil; dia tidak menganalisis secara mendalam hubungan-hubungan ini dalam cara produksi kapitalis. Dimana program itu dilaksanakan kelak.

Elemen-elemen pokok dari konsep ideologi ditetapkan dalam periode perkembangan intelektual Marx dan dalam kontek subjek-objek

yang problematik yang diselesaikan dengan konsep praktek oleh Marx.

Tetapi, lagi-lagi, studi mengenai praktek materiil yang dilaksanakan hanya dari titik pandang umum saja. Marx ingin menekankan bahwa praktek sejarah adalah titik tolak untuk melawan filsafat. Dia mencapai konklusi umum bahwa praktek reproduksi mengakibatkan dominasi kondisi materiil atas individu dan bahwa praktek revolusioner perlu untuk merubah keadaan. Periode baru dalam perkembangan intelektual Marx mulai ketika dia memulai studi konkrit tentang kondisi materiil yang spesifik yang perlu diatasi dengan cara produksi kapitalis.

Tingkat perkembangan intelek Marx yang baru ini dimulai dengan *Grundrisse*. Seperti ditunjukkan M. Nicolaus, *Grundrisse* merupakan titik balik dalam banyak hal.[58] Upaya Marx untuk mencari metodologi yang layak dan permulaan ekonomi politik yang sebenarnya, tetap tidak diselesaikan dalam *Introduction* tahun 1857, dan kenyataannya dia mencapai konklusi-konklusi baru justru ketika dia menulis *Grundrisse*. Pembacaan kembali *logic* karangan Hegel, buku dimana Marx mengakui pentingnya,[59] terlihat sangat menentukan. Nicolaus mencatat, umpamanya,bahwa dalam halaman terakhir dari *Grundrisse* Marx mendapatkan permulaan yang sebenarnya dalam analisis komoditi, berlawanan dengan pembahasannya yang memiliki makna ganda dalam *introduction* tahun 1857. Pernyataan ini kelak dibenarkan dalam preface tahun 1859,[60] dimana dia dengan jelas mengingkari *introduction* dan dalam *capital* yang mulai dengan analisa komoditi.

Titik puncak dari perkembangan baru yang dimulai dalam *Grundrisse* adalah *Capital*. Namun fase baru ini bukan perubahan perspektif yang radikal; sebaliknya itu adalah kelanjutan program yang digariskan dalam *The German Ideology*. Di sana Marx mengakui; praktek reproduksi dan susunan kekuasaan objektif yang menyerang dan menindas individu; dalam *Capital* dia melengkapi analisis mengenai praktek tersebut secara mendetail dan memecahkan bentuk-bentuk yang diasumsikan oleh kekuasaan secara objektif. Dalam *The German Ideology* Marx sampai pada kebutuhan praktek secara revolusioner; *Capital* merupakan studi tentang kondisi-kondisi untuk memunculkan kondisi itu sendiri.

Dalam surat kepada Engels, Marx menerangkan hubungan yang lebih dalam (inner Connection) antara tiga jilid *Capital* dan analisanya yang terakhir, kemudian:

...akhirnya kita sampai pada fenomena yang bisa dijadikan titik tolak bagi ahli ekonomi; sewa yang berasal dari tanah, keuntungan (suku bunga) dari modal, upah dari pekerjaan. Tetapi menurut sudut pandang kita hal itu sekarang tampak berbeda. Gerakan yang muncul bisa dijelaskan ... oleh karena itu ketiga hal (upah, sewa, keuntungan, suku bunga) menjadi sumber income dari ketiga kelas pemilik tanah, kaum kapitalis dan pekerja, kesimpulannya adalah perjuangan kelas menjadi gerakan dan analisa untuk memecahkan semuanya.[61]

Maka sama sekali bukan kebetulan, ketika Marx mulai *Capital* dengan analisis komoditi dan bahwa naskah itu dihentikan ketika mulai menganalisis kelas. Dari praktek yang diobjektifkan (diarahkan) dalam komoditi Marx sampai pada praktek revolusioner dimana "seluruh bisnis meleburkan diri". K. Kosik menguraikan bahwa *Capital* dapat dipahami sebagai Odyssey (perjalanan panjang) dari praktek sejarah yang konkrit dengan tingkat dan bentuk yang berbeda dimana sejarah tersebut dinyatakan dan disembunyikan, mengakhiri peziarahannya, tidak saja dalam pengetahuan tentang bentuk-bentuknya saja tetapi juga dalam aktivitas revolusioner.[62] Dengan begitu komoditi adalah bentuk konkrit dari praktek historis yang dapat menjadi uang, modal dan surplus nilai dalam transformasi yang berjalan secara terus menerus, dan berakhir dalam perjuangan kelas. Dalam pengertian ini perhatian Marx pada praktek tidak menghilang.

Studi tentang ekonomi sebenarnya studi tentang bentuk-bentuk praktis. Seperti kata Kosik "ekonomi adalah dunia manusia dan produkproduk sosialnya yang objektif, ekonomi bukan dunia obyektif yang berbicara mengenai gerakan sosial suatu benda".[63] Kapitalisme bercirikan dominasi objek atas subjek, modal atas pekerjaan, kondisi produksi atas produsen, buruh mati atas buruh hidup. Bahkan menurut Marx, kapitalisme adalah hasil dari praktek reproduksi manusia. Marx menganalisis hal tersebut tidak hanya untuk mengetahui bagaimana sistem itu bekerja dan mereproduksi diri sendiri, tetapi juga untuk menunjukkan kondisi yang mampu menggantikannya. Analisis Marx dan

gerakan sistem yang sesungguhnya meleburkan diri dalam perjuangan kelas.

Essensi Dan Wujud

Analisis yang mendetail mengenai berbagai bentuk praktek reproduksi dalam model produksi-kapitalis diperlihatkan dalam *Capital,* dengan penjelasan baru. Bentuk-bentuk praktek yang dinyatakan menampilkan diri secara samar dalam berbagai wujud (bentuk) fantasi yang menyembunyikan sifat sejati mereka. "Komoditi dilihat sepintas, tampak seperti hal yang sangat sepele, dan mudah dimengerti", namun "analisanya menunjukkan, bahwa komoditi sebenarnya adalah hal yang sangat aneh".[64]

Hubungan nilai yang menetapkan benda sebagai komoditi, tampak di permukaan sebagai hubungan antar benda, sedangkan wujud yang sebenarnya adalah penetapan hubungan sosial antar manusia. Karena itu pekerjaan dan produknya dianggap sebagai sesuatu yang bersifat misterius.

Ini adalah sesuatu yang spesifik bagi cara kerja kaum kapitalis. Selain feodalisme, hubungan sosial antara manusia dinyatakan dalam kelas dan ketergantungan pribadi, namun hubungan ini, dalam berbagai bentuk pekerjaan, muncul sebagai hubungan pribadi mereka sendiri dan bukan hubungan sosial antar benda-benda yang terjadi secara samar-samar. Bentuk pekerjaan sosial yang dekat adalah bentuk pekerjaan yang khusus dan natural (alamiah, wajar) tidak bentuk abstraknya, yang menjadi ciri produksi komoditi.[65] Dalam kedua hal tersebut ada pekerjaan wajib, namun dalam kapitalisme tidak kelihatan dipermukaan.

Surplus nilai sendiri tidak tampak sebagai hasil pengambilalihan waktu kerja, tetapi sebagai kelebihan harga jual, komoditi atas harga pokok.[66] Dengan begitu, dibawah keuntungan, surplus nilai yang diambil dari para buruh menjadi tidak dapat dikenal lagi. Perbedaan besar antara keuntungan dan surplus nilai menyembunyikan asal dan sifat keuntungan "tidak hanya dari kapitalis, yang mempunyai kepentingan khusus dalam menipu diri sendiri dalam (score) ini, tetapi juga

dari bentuk-bentuk pekerjaan".[67] Sekarang Marx tidak hanya memperhatikan bentuk kesadaran teori, yang dia kerjakan dalam bahasan ekonomi politiknya, tetapi jauh pada kesadaran manusia secara umum.

... Ketidakmampuan ekonomi politik membedakan antara keuntungan dan surplus nilai dan kekacauan para ahli teori merupakan gambaran terbaik mengenai ketidak sanggupan praktek kaum kapitalis, karena silau oleh saingan, dan tidak dapat menembus fenomenanya, untuk mengenal wujud dalam dan struktur dalam dari suatu proses di belakang bentuk luarnya.[68]

Dengan begitu tidak hanya para ahli ekonomi, tetapi pekerja-pekerja dan para kapitalis ditipu oleh bentuk keuntungan yang menyembunyikan surplus nilai. Ini merupakan ciri khas dari model produksi kapitalis. Surplus nilai terdapat sebelum sistem kapitalis timbul, tetapi selanjutnya menjadi fakta yang tampak dipermukaan, sejauh surplus pekerjaan ditandai secara akurat dengan bentuk-bentuk pekerjaan yang sebenarnaya. Surplus pekerjaan yang dilakukan petani abad pertengahan atas nama majikannya jelas terpisah dari pekerjaan penting yang dia kerjakan demi kelangsungan hidupnya sendiri.[69]

Pembagian antara kebutuhan kerja dan surplus kerja juga dikaburkan oleh bentuk lain, yaitu "bentuk upah", upah itu bukanlah sesuatu yang menjadikan mereka muncul, yaitu *nilai,* atau *harga, dan tenaga kerja.*[70] Ungkapan "nilai kerja" bagi Marx tidak masuk akal seperti halnya ungkapan "nilai bumi". Namun itu timbul dari hubungan produksi itu sendiri. Hal ini merupakan kategori untuk "bentuk-bentuk fenomenal dari hubungan yang esensial".[71] Ungkapan ini menyarankan bahwa semua pekerjaan telah dibayar, dan dalam pengertian ini, menyembunyikan perbedaan antara kebutuhan kerja dan surplus kerja.

Dengan cara ini Marx menganalisa berbagai bentuk yang diterima oleh praktek dan produk-produknya dalam model produksi kapitalis. Bentuk-bentuk praktek yang dinyatakan menampilkan diri sebagai penampilan eksternal dari hubungan intern yang essensial, sebagai bentuk fenomenal dari essensi. Wujud bukan semata-mata ilusi demikian juga essensi tidak berarti lebih nyata dari yang wujud. Antara essensi dan wujud (essense and appearance) adalah nyata.[72] Dengan kata lain, realita adalah kesatuan dari essensi dan wujud (bentuk). Yang tersebut

nomor dua itu menyembunyikan, akan tetapi pada waktu yang sama menjelmakan yang pertama. Seperti yang dikatakan Marx;

...akhir dari pola hubungan sebagaimana terlihat pada apa yang tampak, dalam eksistensi mereka yang sesungguhnya dan karena itu dalam konsepsi dimana para pembawa (bearers) dan para agen dari hubungan essensi dan wujud mencoba memahaminya, jauh lebih berbeda dari pola esensial yang dalam tetapi tersembunyi dan konsepsi yang sepadan dengan itu.[73]

Karena itu, bentuk-bentuk fenomenal sama nyatanya dengan essensi dan belum membalikkan essensi yang tersembunyi. Pembalikan terjadi karena, pada tingkat essensi, hubungan sosial dibolak-balik secara bergantian. Sebenarnya, menurut Marx, tujuan kerja mengasumsikan adanya kemandirian secara besar-besaran dan menghadapi pekerjaan sebagai kekuatan asing. Mestinya tekanan harus diletakkan tidak hanya pada kenyataan objektivasi, tetapi pada kenyataannya kekuatan objektif tidak menjadi milik pekerja tetapi milik modal. Proses objektivasi praktek, karena itu, muncul dari titik tolak kerja sebagai proses pengambilan hak milik atau dari titik penilaian modal sebagai pengambilalihan pekerjaan yang asing. Praktek yang dinyatakan muncul sebagai antithesis praktek hidup. Marx menyebut ini sebagai "twisting and inverison" (tikungan dan pembalikan) yang tidak "mendukung kemunculan imajinasi buruh dan kaum kapitalis".[74] Pembalikan yang sesungguhnya pada tingkat essensi bertanggungjawab atas pembalikan yang dihasilkan pada tingkat kemunculan (wujud).

Bagi Marx, cara didalam mana surplus nilai dirubah menjadi bentuk keuntungan, itu adalah :

... perkembangan lebih lanjut dari pembalikan subjek dan objek senantiasa mengambil tempat dalam proses produksi..., bahkan dalam hubungan produksi yang sederhana hubungan yang dibalik ini perlu memprodusir konsepsi-konsepsi tertentu yang dibalik secara sepadan, kesadaran yang dipindahkan lebih lanjut oleh metamorfose dan modifikasi dari proses sirkulasi yang sebenarnya.[75]

Kecuali untuk beberapa bagian, Marx tidak menggunakan istilah ideologi lagi. Namun konsep itu masih termasuk dalam analisis essensi

dan wujud dalam model produksi kapitalisme. Ideologi tetap menjadi proyeksi dalam pikiran mengenai ketidakmampuan praktek manusia, tetapi pembatasan praktek ini sekarang muncul sebagai pertanggung-jawaban atas produksi bentuk-bentuk fenomena. Praktek reproduksi tidak hanya menghasilkan hubungan terbalik yang dinyatakan, tetapi juga, dan karena sebab itu juga, menghasilkan dan memindahkan ke dalam kesadaran wujud (appearance) yang terbalik. Bentuk-bentuk fenomena secara spontan dibuat ulang dalam kesadaran sejauh mereka dibuat oleh praktek reproduksi.

Karena itu, kesadaran ideologi sekarang dapat dikatakan sebagai kesadaran tinggi yang tetap dalam perwujudan luar (external appeareance) yang menyembunyikan hubungan sosial yang terbalik (essensi). Karena itu, ideologi tidak membentuk sesuatu, dan juga bukan pengingkaran realita sebagaimana yang telah terjadi, sejauh bentuk fenomena tersebut tampak nyata. Namun representasi ideologi bukan sifat realita tetap yang menipu kesadaran pasif, tetapi proyeksi dalam kesadaran wujud yang menakutkan (petrified appearances) yang dihasilkan oleh praktek manusia. Ideologi mengingkari sifat hubungan sosial yang terbalik; ideologi mengambil aspek realita, wujud, memberi mereka otonomi dan kemerdekaan yang sebenarnya tidak mereka miliki. Dalam pengertian ini ideologi sangat menghormati dunia wujud (world of appearances) memisahkannya dari hubungan yang sesungguhnya.

Inilah mengapa Marx mengatakan tentang bentuk upah:

... bentuk fenomena, yang membuat hubungan yang tampak menjadi samar, sesungguhnya, menunjukkan kebalikan langsung hubungan itu, bentuk dasar seluruh hukum kebangsaan baik buruh maupun kapitalis, semua penyimpangan model produksi kapital, dari semua angan-angannya mengenai kebebasan, semua apologetic shifts (peralihan) pertukaran maaf dari ahli-ahli ekonomi biasa (vulgar economists).[76]

Rupa, nilai dari pekerjaan atau upah dipisahkan dari hubungan sesungguhnya yang tersembunyi; yaitu nilai tenaga kerja. Yang pertama muncul spontan dalam kesadaran sebagai hal yang sesungguhnya.

Dalam *The German Ideologi* Marx juga mencirikan penyembunyian pertentangan sebagai inversi. Meskipun dia sangat menekankan inversi filsafat Jerman yang mencoba menerangkan bentuk-bentuk hubungan sosial dari ide. Sekarang Marx berpaling pada rangkaian distorsi dan inversi ideologi yang lebih besar yang lazim dalam kesadaran spontan dari pembawa-pembawa dan agen-agen dari hubungan ekonomi. Dia tidak lagi memberi hak istimewa kepada analisis bentuk-bentuk teori ideologi tetapi menerangkan ideologi dari para pekerja biasa dan kapitalis. Sekarang dia tertarik dalam menunjukkan bahwa "penyimpangan bentuk yang menyatakan inversi yang sesungguhnya diciptakan secara alamiah dalam pandangan agen-agen dari model produksi ini ".[77]

Tentu saja, dia melanjutkan mempertimbangkan bentuk teoritis ideologi seperti ekonomi yang vulgar, tetapi pemikiran ini "menyatakan dalam istilah yang teoritis mengenai tanda-tanda praktis seseorang yang asyik dalam produksi kapitalis, yang didominasi oleh kapital dan tertarik didalamnya".[78] Perubahan lain adalah sekarang Marx tidak sekedar mendeteksi pembalikan realitas dan pertentangan yang disembunyikan, tetapi juga menganalisis realita yang terbalik ini secara detail dalam model produksi kapitalis, dengan begitu dia menunjukkan adanya perantara dalam bentuk fenomenal antara ideologi dan realita yang bertentangan.

Inilah sebabnya mengapa Marx sekarang dapat menyatakan kembali kritiknya tentang ideologi Jerman sehubungan dengan wujud (appearances):

... hubungan-hubungan hanya dapat dinyatakan dalam ide, dan dengan begitu para ahli filsafat menentukan penguasaan ide adalah keistimewaan jaman baru... Kesalahan ini makin mudah dilakukan, dari titik tolak ideologi, kalau penguasaan ini dijalankan oleh berbagai bentuk hubungan... maka muncul dalam kesadaran individu sebagai penguasaan ide-ide.[79]

Bentuk-bentuk fenomenal dari hubungan sosial tidak dengan sendirinya menghasilkan satu bentuk tipuan atau penyimpangan. Sebaliknya, praktek yang bertitik-tolak dari subjek itu penting. Dimana ahli

filsafat melihat penguasaan ide, ahli ekonomi harus melihat penguasaan barang-barang.

N. Geras membuat perbedaan yang berarti antara mistifikasi yang terdiri dari mengubah objektivitas sosial dari bentuk-bentuk fenomena menjadi objektivitas alamiah dan mistifikasi yang merubah objektifitas sosial menjadi subjektivitas sosial.[80] Bagi Marx bentuk-bentuk materiil yang dianggap berkualitas dalam pekerjaan sosial dapat dibayangkan sebagai sekedar simbol. Dengan begitu beberapa penulis telah diarahkan untuk menganggap bahwa "nilai emas dan perak itu imajiner" atau bahwa bentuk-bentuk fenomena itu adalah "fiksi" liar. "Tidak dapat menerangkan asal-usul suatu bentuk teka-teki yang diterima oleh hubungan sosial antara sesama manusia, masyarakat mencoba menelanjangi teka-teki aneh yang kemunculannya begitu asing dengan mengkaitkannya pada asal mula yang lazim".[81] Sebaliknya, nilai komoditi seperti emas dan perak dapat juga dipikirkan sebagai sifat dari benda itu sendiri.

Ini penting: pertama, hal itu menunjukkan bahwa keberagaman bentuk penyimpangan ideologi dalam masyarakat kapitalis itu dihubungkan dalam praktek reproduksi dari berbagai hubungan sosial dan wujudnya namun tetap berbeda dalam hal tertentu dan saat terjadi mistifikasi; kedua, apa yang terjadi menunjukkan bahwa ideologi bukan semata-mata kreasi subjektif dari imajinasi subjek, dan juga tidak semata-mata pengenalan realita pada kesadaran yang pasif dari subjek. Bagi Marx, bentuk-bentuk fenomena sebenarnya bukan fiksi-fiksi yang subjektif. Jika hubungan-hubungan antara manusia dalam pekerjaan tampak sebagai sifat sosial dari berbagai komoditi, maka ideologi bukan semata-mata kreasi kesadaran. Dengan begitu, dia menguraikan melawan Hodgskin, yang "menganggap ini sebagai ilusi subjektif semata-mata yang menyembunyikan tipuan dan kepentingan dari golongan-golongan yang mengeksploitir. Dia tidak melihat bahwa cara mereka memandang barang-barang itu timbul dari hubungan yang sesungguhnya".[82]

Namun kenyataannya, mistifikasi yang berasal dari bentuk-bentuk fenomena tidak dapat dirubah menjadi hanya satu bentuk penyimpangan saja, mengesampingkan versi yang berlawanan yang menipu fikiran yang mudah menerima. Bentuk-bentuk fenomena terbentuk da-

lam kesadaran secara spontan, tidak sebagai hasil otomatis yang keberadaannya tidak dapat dihindari; tetapi sebagai akibat kesibukan manusia dalam praktek reproduksi yang menghasilkan mereka. Jika ideologi itu hanya sifat realita tertentu yang buruk bentuknya yang direnungkan oleh pikiran dari luar, bagaimana memungkinkan adanya kesadaran non-ideologis? Marx membayangkan masalah itu sehubungan dengan praktek yang terbatas yang dapat dibebaskan oleh praktek revolusioner yang berbeda.

Dengan begitu praktek revolusioner, bagi Marx, adalah satu-satunya jalan untuk mengatasi ideologi. Praktek revolusioner merubah kondisi didalam mana praktek reproduksi harus membuat wujud penampilan (appearance) yang menyesatkan. Ini tidak mengurangi kepentingan kritik ideologi. Praktek revolusioner adalah praktek sadar, praktek yang tahu tentang teori. Lebih-lebih lagi, kritik teoritis itu sendiri mempunyai hubungan yang penting dengan rongrongan ideologi. "Sekali keterkaitan itu dimengerti, semua kepercayaan teori dalam kondisi yang sudah ada runtuh sebelum keruntuhan mereka dalam praktek".[83] Namun penyimpangan ideologi, yang bagi orang sifatnya tampak sebagai sifat objektif dari produk-produk itu sendiri, tidak hilang ketika diketahui bahwa nilai adalah ekspresi pekerjaan manusia yang digunakan dalam produk.[84] Agar mistifikasi hilang, kondisi-kondisi pekerjaan harus berubah. Seperti Marx katakan, "seluruh misteri komoditi, semua magik dan ilmu gaib yang berada di sekitar produk-produk pekerjaan, selama mereka memakai bentuk komoditi, segera hilang setelah kita sampai pada bentuk-bentuk produksi lainnya".[85]

Sifat-sifat ideologi yang essensial adalah tetap sebagaimana pernah diterangkan oleh Marx dalam *The German Ideology,* meskipun dinyatakan dengan cara yang berbeda. Sebenarnya, ideologi dibenarkan sebagai kesadaran yang menyembunyikan pertentangan untuk kepentingan kelas dominan. Pembalikan kesadaran sifat ideologi sepadan dengan pembalikan hubungan sosial yang sebenarnya, dan pembalikan ini erat hubungannya dengan keadaan mereka yang bertentangan atau antithetical (berlawanan). Pengertian ideologi yang berasal dari pembalikan yang dimuat dalam fetishism of capital (pamujaan modal), umpamanya, membayangkan modal sebagai sesuatu yang dapat memperluas diri dan menghasilkan kepentingan. Pengertian ini mendekati pe-

ngertian rakyat yang juga dikemukakan secara vulgar oleh ahli-ahli ekonomi,

... sebagian karena hubungan dalam adalah yang paling tidak nyata di sini dan modal timbul dalam bentuk sumber nilai yang bebas, sebagian karena sifatnya yang bertentangan itu seluruhnya tersembunyi dan dihapus dalam bentuk ini dan jelas tidak bertentangan terhadap pekerjaan.[86]

Contoh lebih lanjut diberikan oleh pengertian ideologi yang timbul dari fetishism of comodity (pemujaan komoditi). Dalam komoditi hubungan sosial antar manusia menerima bentuk yang sangat menyembunyikan kontradiksi, pekerjaan konkrit harus dianggap sebagai pekerjaan manusia yang abstrak kebalikan antara personifikasi barang-barang dan reifikasi manusia.[87] Pengertian ideologi yang berasal dari bentuk upah, secara bergantian menyembunyikan kontradiksi antara hari kerja penuh dari pekerja dan pengambil alihan oleh kapitalis (appropiation); surplus nilai yang tidak dibayar.

Semua kontradiksi ini adalah bentuk dasar pertentangan kelas.[88] Tiap-tiap operasi ekonomi dalam masyarakat "sepadan dengan cara produksi tertentu yang sepadan juga dengan permusuhaan kelas".[89] Dengan menyembunyikan pertentangan, ideologi melayani kepentingan golongan yang berkuasa, yang dapat memperlihatkan susunan barang-barang secara wajar untuk kepentingan semua lapisan masyarakat. Ideologi melayani kepentingan golongan yang dominan bukan karena dia diciptakan oleh para ahli ideologi dari golongan dominan, tetapi karena penyembunyian pertentangan itu secara objektif merupakan kerja yang membantu kepentingan golongan dominan.

Karena sifat hubungan sesungguhnya punya banyak kontradiksi Marx membayangkan essensi itu sebagai historis dan tidak sebagai suatu yang diberikan secara definitif (pasif).

... proses kapitalis tidak hanya proses produksi yang murni dan sederhana, Pertentangan, merupakan tuntutan sosial yang berkembang dan elemen yang ada di dalamnya, dan sifat ini adalah ciri proses kapitalis yang menonjol...[90].

Inilah sebabnya mengapa hubungan-hubungan yang sesungguhnya tidak terjadi secara statis. Bagi Marx essensi itu tidak ditetapkan secara pasti dalam satu waktu untuk selamanya, itu bukan sesuatu yang dapat dimengerti hanya dengan menarik lepas tirai wujud penampilan (curtain of appearances) dan membuka selubung kebenaran yang abadi.

Marx membedakan dua saat yang essensial dalam perkembangan hubungan sosial kapitalis. Mula-mula pertentangan tidak muncul di permukaan; terjadi secara latent (tersembunyi; tidak aktif) atau potensial. Waktu proses berkembang, ketegangan tersebut menjadi nyata atau jelas dan dapat mempercepat krisis.[91] Lebih-lebih dalam krisis-krisis bahwa pertentangan dan antagonisme (permusuhan) produksi kapitalis itu memperlihatkan diri sendiri dengan cara yang menyolok. Krisis-krisis itu merupakan penjelasan kontradiksi yang ada yang terjadi hanya sementara dan dengan paksa. "Krisis itu adalah letusan-letusan hebat yang dalam waktu tertentu memulihkan keseimbangan yang terganggu".[92] Umpamanya, krisis over - produksi menunjukkan kontradiksi antara produksi surplus nilai dan realisasinya. Krisis sementara diselesaikan oleh penurunan dalam produksi. Tetapi kontradiksi jasa tetap ada antara tendensi untuk memperluas produksi dan tendensi untuk meningkatkan nilai modal.

Sifat historis dari hubungan sosial itu adalah basis dimana Marx mengusulkan supaya mengerti produk-produk kesadaran. Dia membantah bahwa "untuk menyelidiki hubungan antara produksi spiritual dan produksi materiil perlu mengerti yang nomor dua itu sendiri tidak sebagai kategori umum tetapi dalam *bentuk sejarah tertentu*"[93] Karena sifat essensial dari ideologi itu adalah penyembunyian pertentangan, maka evolusi historis dari hubungan yang sesungguhnya menurut dua fase yang luas tersebut diatas menjadi rancu. Selagi pertentangan tersebut masih bersifat latent atau potensial, maka tidak ada basis untuk ideologi. Sebenarnya, praktek reproduksi yang menjadi ciri dari cara produksi kapitalis, pada awalnya tidak ditetapkan. Modal berasal dari proses peleburan formasi sosial yang terdahulu dan tidak dari reproduksinya sendiri.[94] Dengan begitu bentuk-bentuk fenomena belum dikembangkan penuh dan manusia tidak merencanakannya dalam bentuk-bentuk kesadaran yang ideologis.

Ketika pertentangan muncul ke permukaan, ideologi timbul. Untuk ini supaya terjadi maka modal harus direprodusir atas dasar pekerjaan upah (wage-labour) dan pencabutan (extraction) surplus nilai. Lalu bentuk-bentuk fenomena timbul dan menyembunyikan sifat surplus nilai itu. Selama fase pertama kaum borjuis tidak dalam oposisi langsung dengan kaum proletar tetapi agaknya, antagonistis (bermusuhan) terhadap kaum bangsawan. Dengan begitu produksi "spiritual" dari kaum borjuis pada saat ini tidak ideologis, sebaliknya, hal itu merupakan kritik ideologi feodal. Ideologi muncul sebagai percobaan untuk mensyahkan cara produksi dalam peleburan. Orang-orang kuno seperti Adam Smith dan Ricardo, kata Marx;

... selagi masih berjuang dengan peninggalan-peninggalan masyarakat feodal, maka orang tersebut merupakan manusia borjuis. Bekerja hanya untuk membersihkan hubungan ekonomi dari noda-noda feodal, untuk meningkatkan kekuatan produksi dan memberi desakan (kebangkitan) baru kepada industri dan perdagangan. Kaum proletar yang ikut serta dalam perjuangan ini dan asyik dalam pekerjaan yang menggemparkan ini mengalami penderitaan yang hanya sepintas lalu, dan mereka menganggap yang demikian sebagai sebuah kewajaran.[95]

Marx sangat percaya bahwa Ricardo benar untuk jamannya ketika dia menganggap cara produksi kapitalis sebagai sesuatu yang paling menguntungkan untuk produksi pada umumnya. Kenyataan bahwa pikiran Ricardo itu untuk kepentingan kaum borjuis tidak membuatnya ideologis, tidak semua pikiran yang berorientasi kelas itu ideologis sejauh berkenaan dengan Marx. Untuk menjadi ideologis, suatu pikiran harus mampu menyembunyikan berbagai pertentangan.[96] Ini terjadi selama fase kedua di dalam mana kaum borjuis berada dalam oposisi langsung dengan kaum proletar, sejauh praktek reproduksi kapitalis itu menegaskan diri, dengan begitu menciptakan wujud penampilan (appearances) yang dipindahkan orang-orang dalam bentuk kesadaran ideologi.

Inilah sebabnya mengapa anggapan produksi materiil sebagai proses historis begitu rumit bagi Marx. Pengertian tentang ideational supertructure tergantung padanya, lebih lanjut, menurut Marx hal itu adalah satu-satunya dasar dimana perbedaan antara "komponen

ideologis" dari golongan yang berkuasa dan "produksi spiritual yang bebas" dari formasi sosial dapat dibentuk.[97] Beberapa masalah yang timbul secara nyata dari perlakuan ideologi sebagai kesadaran yang diputar-balik dan superstruktur umum dari ide-ide itu sekarang dapat diselesaikan Marx dengan mencadangkan istilah ideologi untuk menunjukkan bentuk kesadaran yang diputar balik dan, pada waktu yang sama mengakui bahwa produksi "spiritual" dari masyarakat borjuis tidak dapat dirubah seluruhnya menjadi tingkat ideologi. Juga mungkin ada beberapa kesalahan dan kekurangan konseptual dalam "produksi spiritual bebas" dari masyarakat. Bebas di sini berarti "bebas dari ideologi", tetapi tidak bebas dari sumber-sumber distorsi atau pembatasan lainnya. Kritik ekonomi politik dari Marx tidak selalu berarti kritik ideologi, kadang-kadang kritik titik berpijak pada metodologi yang sempit dan kritik pembatasan lainnya yang perlu, dengan adanya perkembangan ilmu pengetahuan, meskipun dalam konteks sejarah kritik tersebut tidak ideologis.

Beberapa Pertanyaan Sulit

Prosentase pikiran Marx tentang ideologi di dalam konteks perkembangan intelektualnya memperkenankan pertimbangan tentang ideologi dalam kesatuan fondamentalnya dan juga dalam perbedaan-perbedaan tekanan waktu ideologi tersebut berevolusi (berkembang). Namun tidak menutup munculnya masalah yang sesungguhnya dengan beberapa pertanyaan yang belum terpecahkan yang menimbulkan interpretasi yang bertentangan. Sumber kesulitan itu didapatkan dalam perlakuan konsep Marx itu sendiri. Saya sudah menunjuk pada kemungkinan kekacauan yang berasal dari tidak adanya perbedaan yang jelas antara ideologi yang dibayangkan sebagai fenomenon spesifik dan penetapan sosial umum semua bentuk kesadaran. Pengertian tentang "ideologi superstructure" yang keliru dan menyesatkan itu timbul dari kekacauan tersebut. Dengan kata yang lebih umum Marx membicarakan konsep ideologi di dalam konteks perspektif yang ganda. Di satu pihak dia menekankan hubungan antara kesadaran dan praktek; di lain pihak menekankan hubungan antara dasar dan

superstruktur.[98] Logika dan akibat-akibat dari masing-masing perspektif tidak sama persis. Yang pertama menghubungkan kesadaran dengan praktek yang menghasilkan, tetapi tidak semata-mata hubungan-hubungan ekonomi masyarakat, yang terakhir ini menyampaikan gambaran kesadaran berkaitan dengan struktur ekonomi yang terpisah.

Dapat diperdebatkan bahwa dua perspektif ini sebenarnya tidak begitu berbeda, karena bagi Marx, praktek itu menjembatani antara kesadaran dan keadaan sosial (sosial being). Tetapi masalahnya ialah apakah sosial being itu dapat disamakan dengan kondisi-kondisi ekonomi. Beberapa pengarang dengan tepat mempertentangkan identifikasi ini. Jakubowski, umpamanya, menegaskan bahwa pasangan "dasar dan superstruktur" yang kontradiktif itu berbeda dari pasangan "keadaan dan kesadaran". Sosial being tentu saja didirikan diatas ekonomi, tetapi tidak dapat dibatasi pada itu. Kenyataan bahwa social being menentukan kesadaran tidak menunjukkan bahwa sosial being hanya berarti hubungan-hubungan ekonomi. Begitu juga, superstruktur tidak dapat disamakan dengan kesadaran karena mengandung elemen-elemen politik "yang sangat materiil"[99]. Kosik juga mencatat bahwa social being tidak terjadi bersamaan dengan kondisi-kondisi tertentu atau dengan faktor ekonomi.[100]

Hubungan "dasar-superstruktur" tidak ekuivalen dengan hubungan "praktek kesadaran". Perbedaan itu menjadi sumber dua golongan kesulitan yang saling berkait. Pertama, meskipun dua kutub ini tidak persis sama, nampaknya kedua-duanya tidak dapat dipertahankan dalam isolasi dari yang lain. Sebenarnya jika orang mengambil yang pertama tanpa mempertimbangkan yang kedua, maka kesadaran dapat muncul untuk ditentukan oleh struktur-struktur ekonomi eksternal. Dengan sendirinya, penentuan ini harus tampak tanpa perantara dan langsung; yaitu kesadaran dapat muncul sebagai gambaran dasar (reflection of the base) yang murni. Jika sebaliknya, orang mengambil hubungan praktek kesadaran tanpa memikirkan hubungan dasar superstruktur, realita muncul tidak sebagai objek saja tetapi sebagai dunia yang dihasilkan oleh praktek dan karena itu, kesadaran yang seperti ini perlu diperantarai oleh praktek. Namun praktek itu sendiri, dapat muncul sebagai produk yang tidak ditentukan oleh kemauan bebas manusia.

Maka perubahan satu kutub menjadi yang lain dapat mengakibatkan teori refleksi atau teori indeterminasi (ketidak pastian) kaum idealist.

Kedua, ideologi menerima konotasi-konotasi yang berbeda menurut kutub (polaritas) yang berguna sebagai konteks. Di bawah hubungan dasar super-struktur ideologi muncul sebagai struktur ideal sekunder yang langsung ditentukan oleh struktur ekonomi. Di bawah polaritas praktek-kesadaran, ideologi muncul sebagai produk subjek yang bebas dan sadar, sebagai kesadaran palsu yang melindungi beberapa kepentingan kelas. Selagi ideologi perlu bagi yang pertama, bagi yang kedua ternyata hanya dalam angan-angan saja. Tekanan pada keperluan ideologi di bawah polaritas yang pertama, menimbulkan tendensi untuk mempertimbangkannya, setidak-tidaknya sebagian, sebagai fakta kehidupan sosial yang positif, sebagai upaya melaksanakan fungsi penting bagi masyarakat. Sebaliknya, ideologi, yang dianggap sebagai kesadaran palsu atau ilusi, selalu tak tentu dan negatif.

Karena kedua konsepsi itu tidak memperlakukan pikiran Marx dengan adil bilamana diambil secara terpisah maka bentuk integrasi tertentu tampaknya perlu. Tuntutan Marx mengenai akal sehat berguna bagi kita sebagai peringatan metodologi bahwa kita harus berusaha untuk melihat kesatuan dan perbedaan antara keduanya:

... Apa yang tersebut di atas menjadi ciri khas dari seluruh kekasaran (kementahan) "akal sehat", yang timbul dari "seluruh kehidupan" (full life) dan tidak melemahkan sifat-sifat naturalnya dengan studi-studi filsafat atau lainnya, bahwa hal itu berhasil dalam melihat perbedaan, maka tidak dapat melihat kesatuan: dan dimana dapat melihat kesatuan, itu tidak dapat melihat perbedaan. Jika "akal sehat" menetapkan ketentuan yang berbeda, maka mereka segera menjadi lemas (petrify) secara diam-diam, dan itu dianggap sofisme (ucapan muluk-muluk tetapi sebenarnya kosong) yang paling patut dicela menggosok-gosokkan bersama olok-olok konseptual sehingga mereka terbakar.[101]

Orang dapat mencoba melihat dalam gambaran dasar superstruktur mengenai makna ganda. Yang mencoba menunjukkan bahwa kesadaran tidak dapat dianalisis atas dirinya sendiri, karena kesadaran mempunyai fondasi dalam realita materiil. Gambaran tersebut juga mencoba menunjukkan primasi (kedudukan tertinggi) dari hubungan-hubu-

ngan ekonomi dalam social being, tanpa bermaksud merubah yang kedua menjadi yang pertama. Walau pada gilirannya, polaritas teori-praktek menekankan fondasi dalam praktek semua pengetahuan sehingga ketergantungan pada dunia tertentu yang objektif, terpisah dari subjek. Namun praktek ini sendiri akan ditentukan oleh objektivasi-objektivasi dan kristalisasi, dari praktek yang lampau.

Meskipun interpretasi ini mungkin, Marx sendiri tidak mengusulkannya dengan tegas, sebaliknya, dengan tegas dia beralih dari satu polaritas ke yang lain tanpa banyak analisis. Penggunaan polaritas dasar superstruktur yang dipisahkan dari polaritas teori praktek adalah suatu persoalan dan menyebabkan timbulnya berbagai kekacauan dan nterpretasi yang penuh ketegangan. Berbagai pengarang menunjukkan nakna ganda dari perbedaan antara dasar dan superstruktur. Williams, umpamanya melihat, bahwa perbedaan itu harus diterima, sebagai arti metaforik (kiasan) dan relational (bertalian), makna konseptual dan deskripsi yang akan menunjukkan keterpisahan eksistensi vilayah kehidupan sosial yang dapat diamati.[102] Tentu saja, realita endiri menolak untuk dipisah-pisahkan. Yakubowski menunjukkan bahwa hubungan ekonomi tertentu sering muncul langsung dalam benuk yang legal, yang menjadikan sebab munculnya anggapan mengapa lasar (base) dan superstruktur dapat dipisah hanya untuk maksudnaksud metodologi[103]. Dalam pengertian yang sama, Rossanda memeringatkan terhadap konsepsi yang memasukkan dikotomi antara dua ingkungan yang berbeda dan membayangkan hubungan timbal balik nereka dengan cara mekanistik. Konsepsi ini mengakibatkan dua maam kesalahan, superstruktur dianggap subordinat (bergantung) pada asar (base) atau sebaliknya, sebagai autonomous dari dasar itu. Kaena otonomi atau subordinasi kedua-duanya tidak menyelesaikan maalah tersebut Rossanda mengusulkan supaya mengerti istilah-istilah ubungan ini sebagai co-presence (kehadiran bersama) yang spesik.[104]

Hypostasis dari dua lingkungan masyarakat yang berbeda tidak jeas dalam kritik Aron, sehingga sulit untuk mengetahui elemen-elemen alita sosial yang mana yang termasuk dalam suatu lingkungan yang da.[105] Pada umumnya, dasar itu berkenaan dengan ekonomi dan keuatan produksi. Akan tetapi ilmu pengetahuan menurut Marx adalah

kekuatan produksi,[106] karena itu harus termasuk dalam superstruktur. Makna ganda itu tidak hanya terjadi secara spatial (mengenai ruang). Seperti halnya superstruktur yang didirikan diatas bangunan *dasar*, maka dapat timbul pemikiran bahwa keberadaan *dasar* itu sementara waktu saja yakni sebelum superstruktur. Kombinasi dari cara mengerti hubungan yang temporal dan spatial berada pada pangkal konsepsi yang menganggap superstruktur itu sebagai jenis fenomenon yang tidak menentu dan sekunder. Jika superstruktur disebabkan oleh dasar, maka untuk mengerti kesadaran perlu merubahnya menjadi kondisi materiil. Lebih lanjut untuk membebaskan daerah pengetahuan tertentu dari sifat sekunder dan tidak menentu ini, satu-satunya pilihan ialah menutup (mengasingkan) mereka dari superstruktur. Ini adalah pandangan yang diambil oleh Timpanaro. Dia menekankan pada eksistensi kebenaran objektif yang telah diperoleh ilmu pengetahuan dalam masyarakat pra-sosialis, kadang-kadang melalui ahli-ahli ilmu pengetahuan yang politis konservatif. Bahkan dari sudut pandangnya, ilmu pengetahuan tidak hanya dapat dianggap sebagai superstruktur. Sebagai gantinya, dia membatasi konsep superstruktur sehingga tidak mencakup semua aktivitas kultural. Dengan memindahkan tanpa modifikasi pengertian superstruktur ke daerah pengetahuan ilmiah orang mempertaruhkan datanya "membuat yang tersebut nomor dua itu menjadi fenomena yang relatif dan subjektif seperti agama atau hukum"[107]

Seperti yang terlihat oleh orang-orang, Timpanaro menyamakan pengertian superstruktur dengan konsep ideologi yang negatif sehingga semua pengetahuan yang benar berada di luar lingkungannya. Masalahnya, meskipun demikian, ialah bahwa Marx tidak menutup (mengasingkan) setiap bentuk pengetahuan dari "bentuk-bentuk kesadaran sosial" atau "ideational superstruktur".

Apa yang terjadi hanyalah beberapa dari masalah yang mungkin timbul dari perlakuan Marx terhadap konsep ideologi (dari konsep ideologi yang diperlakukan oleh Marx). Saya sudah menunjuk beberapa penyelesaian yang mungkin yang dapat menghindarkan lubang-lubang perangkap yang paling serius. Tetapi orang harus mengakui bahwa mereka itu didasarkan atas usaha interpretasi lainnya lagi dan bahwa, karena itu, orang tidak akan mendapatkan mereka seperti itu dalam tulisan-tulisan Marx.

3 DARI ENGELS SAMPAI DURKHEIM : LANJUTAN PERDEBATAN MENGENAI IDEOLOGI

Orientasi-Orientasi Perbantahan

Besarnya sumbangan Marx kepada konsep ideologi membuatnya menjadi titik referensi penting bagi hampir semua perkembangan baru dan berbagai kontroversi mengenai konsep ideologi. Meskipun demikian, apa yang dimilki Marx bukan satu-satunya perspektif di dalam menganalisis fenomena ideologis. Dalam lingkup yang lebih luas dikatakan, terjadi kemungkinan untuk membedakan perdebatan didalam Marxisme, dari berbagai sumbangan baru yang timbul di luar tapak batasnya. Dalam daerah kedua-duanya, evolusi itu jauh dari unilineal (langsung dari satu fihak). Di dalam wilayah Marxist, beberapa aliran interpretasi mengadopsi berbagai sudut pandang yang berbeda untuk memahami ideologi. Aliran-aliran tersebut, sedikit banyak, mengikuti orientasi alternatif yang berasal dari Marx, dalam pengertian menekankan elemen-elemen spesifik yang diintegrasikan Marx dengan lain-lainnya dan dalam pengertian menekankan tulisan-tulisan dari periode hidupnya.

Dua orientasi utama menjadi terkenal, satunya orientasi positivist dan lainnya pendekatan "historicist". Dalam orientasi pertama orang dapat menempatkan tradisi yang timbul dari interpretasi Engels, yang menghasilkan perdebatan di dalam Lenin, yang kemudian diikuti oleh

Pekhanov dan Labriola. Dalam orientasi kedua orang dapat menempatkan Litka cs dan Gramsci awal. Barangkali klasifikasi ini tidak sempurna dan relatif, namun hal ini menunjukkan dua aliran (arah) yang luas. Perdebatan di dalam tradisi Engels menggaris-bawahi perspektif dasar-superstruktur dan mencoba menerangkan peranan praktek kelas sebagai sesuatu yang rancu untuk memahami ideologi.

Sejalan dengan perdebatan Marxist, berbagai perkembangan penting terjadi dalam ilmu pengetahuan sosial yang menyumbang paham-paham yang berbeda tentang konsep ideologi. Suasana intelektual abad ke 19 menekankan manusia sebagai makhluk yang dikenal sangat rasionil dan menaruh harapan besar dalam pemikiran (akal) sebagai satu-satunya sarana untuk mengerti dan menyelesaikan setiap masalah sosial. Abad ke 20 menyaksikan permulaan skeptisisme (keraguan) tertentu mengenai peranan akal dan banyak pengarang memusatkan pada pentingnya elemen-elemen non-rasional dalam diri manusia dan masyarakat. Dalam istilah yang lebih umum, dua orientasi yang pokok dapat dibedakan.

Ada kecenderungan untuk lebih menekankan pada fenomena subjektif dan psikologis yang ditindas oleh akal; tokoh utama kelompok ini adalah Freud dan Pareto. Keduanya mendesak pada kenyataan dan menyatakan bahwa kebanyakan tindakan manusia dalam masyarakat menekankan dorongan dan naluri dasar dan bahwa pikiran manusia mencoba menyembunyikan hal tersebut dengan memberi laporan rasional dari tingkah laku yang tidak rasional. Karena itu, dari sini timbul semacam konsep ideologi psikologis, meskipun istilah ideologi tidak digunakan.

Orientasi yang kedua, digambarkan oleh Emile Durkheim, mengikuti kebalikannya, yaitu tradisi Bacon; dimulai dengan kritik tentang ilmu-ilmu subjektif yang mengganggu pengetahuan rasionil, dengan begitu mengembangkan pengertian ideologi, berlawanan dengan ilmu pengetahuan, yang menunjukkan kecondongan pada positivist. Di sini rasionalisme sangat hidup. Selanjutnya Durkheim memusatkan pada pentingnya fenomena agama, yang dipelajarinya tidak hanya dari titik pandangan spekulatif tetapi juga dari perspektif fungsi. Ini menunjukkan perubahan sikap abad ke 18 dan abad ke 19. Ideologi menjadi gambaran kolektif sebagai ganti dari pembawaan yang belum

tertandai (innate pre-notion) atau semata-mata pembelokan ilmu pengetahuan. Kendati perbedaan penting antara pendekatan psikologis dari Freud dan Pareto dan konsep ideologi dari Durkheim, keduanya menekankan proses subjektif, yang nampaknya tidak berhubungan dengan berbagai pertentangan sosial yang spesifik. Dalam pengertian ini kedua pendekatan itu menggambarkan alternatif pada tradisi Marxist.

Tradisi Engels : Masalah Faktor Ekonomi Dan Perubahan Dalam Arti Ideologi

Satu dari masalah-masalah yang berasal dari polaritas dasar-superstruktur ialah bahwa realita sosial dapat dibagi menjadi sektor independent (bebas), beberapa diantaranya menghasilkan yang lain, dan dengan begitu menyusun diri sendiri sebagai penyebab penjelasan primer. Dari sini timbul teori faktor ekonomi. Masyarakat digambarkan sebagai faktor agregasi (kumpulan); beberapa menjadi penyebab, lainnya menjadi efek (akibat). "Faktor ekonomi" adalah penyebab yang paling penting, sedangkan superstruktur adalah efek yang disusun oleh faktor-faktor yang telah dijabarkan.[1] Engels adalah orang pertama yang bereaksi terhadap oversimplifikasi (penyederhanaan yang berlebihan) faktor ekonomi dan terjadinya konsepsi penyebab dan efek yang kaku. Dalam surat kepada Bloch dia menguraikan bahwa :

... menurut konsepsi sejarah materialis, faktor penentu yang terakhir dalam sejarah ialah produksi dan reproduksi kehidupan riil. Karena itu jika seseorang memutar balikkan hal ini dengan mengatakan bahwa faktor ekonomi adalah satu-satunya faktor penentu, dia merubah proposisi itu menjadi kalimat yang tanpa arti, abstrak, tidak masuk akal.[2]

Engels menerima bahwa produksi ialah faktor penentu, dalam contoh terakhir, tetapi menekankan berulangkali bahwa superstruktur bukan derivat semata-mata. Sebaliknya, "meskipun cara eksistensi material adalah *primumagers* (penyebab pertama) ini tidak mencegah

lingkungan ideologi dari reaksinya dan pada gilirannya akan mempengaruhi itu, akan tetapi ini adalah pengaruh sekunder".[3] Engels juga memperingatkan terhadap pemahaman faktor ekonomi sebagai penyebab, yang merupakan alat satu-satunya yang aktif sedangkan yang lainnya dianggap sebagai akibat.[4]

Sebaliknya, dia menyatakan bahwa interaksi terjadi pada basis keperluan ekonomi. Lingkungan ideologi tidak mempunyai perkembangan historis yang independen (bebas), tetapi mereka mempunyai efek pada sejarah.[5]

Dengan sendirinya Engels menerapkan prinsip-prinsip ini pada Marxisme. Di satu fihak kemunculan sosialisme modern ditentukan oleh antagonisme golongan yang ada dalam masyarakat antara kaum kapitalis dan pekerja, dilain fihak, dalam bentuknya yang teoritis, adalah perluasan prinsip-prinsip yang diletakkan oleh para ahli filsafat Perancis dari abad ke 18. "Seperti tiap-tiap teori baru, sosialisme modern, mula-mula harus menghubungkan diri dengan paradigma intelektual yang sudah ada, betapapun jauh letak akar-akarnya ke dalam faktor faktor ekonomi materiil".[6] Formula-formula Engels lainnya kurang jelas dan nampaknya mengusulkan semacam teori refleksi. Dalam mencoba menerangkan pemisahan Marx dan pemisahannya sendiri dari Hegel, Engels terus-menerus menyebut konsep-konsep sebagai "gambaran" atau "refleksi" dari benda-benda yang nyata dan menyebut "reflek sadar dari gerakan dialektika dunia yang sesungguhnya".[7]

Secara terpisah Luka'cs mengkritik konsepsi dialektika Engels dan penggunaan konsep refleksinya. Memang benar, Engels mengakui bahwa dunia harus tidak dimengerti sebagai himpunan barang-barang jadi (siap pakai) tetapi suatu proses yang rumit. Tetapi jika tidak ada barang-barang, Luka'cs bertanya, lalu apa yang "digambarkan" dalam pikiran?[8] Secara bergantian Korsch menyebutkan ide interaksi Engels dan membantah bahwa "tidak ada ahli ilmu pengetahuan yang dapat puas dengan jawaban yang diberikan oleh Engels". Menurut pandangannya, kata-kata Engels hanya percobaan yang sia-sia untuk menganut pada kemampuan zat "dialektika", causality (penyebab), dan interaksi dalam "ide" filasafat Hegel.[9] Bagi Korsch "dialektical causality" tidak dapat bertanggung jawab atas hubungan-hubungan yang sudah ada yakni antara dasar (base) dan super struktur. Sejalan dengan pem-

bicaraan Marx tentang produksi, distribusi, pertukaran dan konsumsi, Korsch mengemukakan supaya mengerti dasar dan super struktur sebagai saat-saat totalitas atau perbedaan-perbedaan di dalam kesatuan.[10]

Berdasarkan kritikan ini, Stedman Jones mengatakan bahwa penyelesaian Engels, dengan menekankan interaksi sebagai dasar atas keperluan, dengan sendirinya mengambil sebagai model penyelesaian Hegel untuk hubungan Alam dan Pemikiran. Hegel membantah bahwa pada permukaan alam, harus mengakui adanya ketidakpastian, tetapi di bawahnya, ada keperluan yang tersembunyi.[11] Karena itu, kesadaran, bahkan bisa diekspresikan, akhirnya ditentukan oleh sasaran dan substruktur yang penting dengan hukum-hukum diluar praktek manusia.

Orang boleh mempertentangkan sifat dasar yang khas atau sifat pentingnya terhadap sifat kesadaran yang "tak tentu". Dasar dan superstruktur keduanya adalah produk dari praktek manusia. Sampai tingkat ini realita mereka tidak berbeda. Sebagaimana diuraikan oleh Kosik, primasi (kedudukan tertinggi) ekonomi tidak berasal dari keadaan yang berbeda atau realitas yang lebih konkrit, tetapi dari arti sentral praktek, sebagai pekerja, dalam produksi realita manusia.[12]

Kendati kritiknya pada teori dan faktor ekonomi untuk unilaterality (ke-satu-pihakan) mereka, Engels sendiri tidak lolos dari konsepsi masyarakat yang terdiri dari berbagai macam faktor yang berbeda dengan berat yang berbeda-beda. Inilah sebabnya mengapa dia harus mencari perlindungan pada "interaksi" yang didasarkan atas keperluan dan perbedaan antara efek primer dan efek sekunder. Dalam pengertian ini, keraguan Korsch tentang penyelesaian Engels itu dibenarkan. Namun penyelesaiannya yang terakhir juga tidak memperlakukan pikiran Engels dengan adil. Dia mengira Marx sering menggunakan istilah-istilahnya secara kias, seperti saat dia membicarakan "correspondence" (hubungan) antara dasar dan superstruktur. Korsch menyarankan bahwa orang harus tidak menganut terlalu tepat pada kata-kata ini. Dia tidak setuju menyingkirkan kontradiksi dalam Marx dengan interpretasi skolastik. Menurutnya Marx menyajikan sejarah masyarakat sekali itu sebagai sejarah, perjuangan golongan pada waktu lain sebagai produk kekuatan ekonomi. Dengan begitu dia menyatakan ada

"dua bentuk pikiran Marx yang independent, yang sama-sama aslinya dan tidak diambil dari yang lain".[13] Bagi saya hal ini nampaknya dapat diperdebatkan seperti kompromi Engels. Meskipun mungkin ada masalah, apakah orang harus membelah pikiran Marx menjadi dua dunia yang independent untuk menyelesaikan itu?

Labriola dan Plekhanov mencoba mengatasi masalah itu dengan menghadapkan pada fakta ekonomi sebagai teori struktur ekonomi.[14] Bertentangan dengan teori faktor, mereka mengira bahwa masyarakat harus dibayangkan sebagai suatu susunan yang utuh oleh struktur ekonomi; yaitu, oleh hubungan-hubungan sosial yang dimasuki orang-orang ketika mereka memprodusir sarana produksi. Struktur ekonomi adalah kesatuan dari semua lingkungan kehidupan sosial. Faktor sosio-historis, sebaliknya, adalah abstraksi, yang dibenarkan oleh keinginan untuk mengerti hubungan-hubungan dalam arti fenomena sosial, tetapi yang tidak tahan akan kritik sebab mengkoyak-koyak aktivitas sosial manusia.[15]

Labriola berpendapat bahwa berbagai macam faktor tidak pernah terlihat bertindak bebas. Semua kenyataan dalam sejarah mengingatkan kondisi-kondisi struktur ekonomi, namun semua kenyataan juga "didahului", disertai, dan diikuti oleh bentuk-bentuk kesadaran yang ditentukan.[16] Tentu saja, struktur ekonomi menentukan semua sisanya, akan tetapi itu bukan

... mekanisme sederhana yang timbul sebagai efek langsung, otomatis dan mekanis, lembaga-lembaga, undang-undang kebiasaan, pikiran dan sentimen-sentiman, ideologi-ideologi. Dari substruktur ini sampai semua sisanya proses penurunan (derivation) dan proses perantaraan (medition) adalah sangat ruwet, sering rumit, berbelit-belit dan tidak selalu mudah dibaca.[17]

Labriola membedakan antara situasi susunan hukum politik (legal - political order) dan situasi ide. Struktur ekonomi menentukan secara langsung susunan hukum politik, dan hanya dalam "tempat kedua" dan "secara tak langsung" susunan ide-ide. Dalam produk-produk pikiran, teristimewa dalam bentuk artistik dan agama, perantaraan antara dasar dan produk tidak mudah untuk dipilih. Pengalaman yang lama dalam

psikologi sosial diperlukan untuk "merubah" produk-produk sekunder ini menjadi kondisi-kondisi sosial yang mereka cita-citakan.[18] Begitu juga Plekhanov menyatakan bahwa :

... hukum, sistem negara dan moralitas dari setiap bangsa ditentukan langsung dan segera oleh hubungan-hubungan ekonominya yang karakteristik. Hubungan-hubungan ekonomi ini juga menentukan - tetapi secara tidak langsung dan dengan perantaraan semua kreasi pikiran dan imajinasinya.[19]

Kendati kritik yang adil mengenai teori beberapa faktor, tidak memperlihatkan pada saya bahwa teori struktur ekonomi menjelaskan segala sesuatu. Sedikit banyak jelas bahwa: struktur ekonomi adalah faktor yang menentukan tidak dalam pengertian menimbulkan efek-efek mekanis yang otomatis; tetapi kurang begitu jelas apa makna positif yang tercantum pada pengertian itu. Orang hanya dapat mengetahui tentang tiadanya konsep praktek sebagai keadaan yang menjembatani antara kesadaran dan keadaan (being). Labriola dan Plekhanov masih terjerat dalam masalah bagaimana memilih-milih "perantara" yang ruwet antara ekonomi dan kesadaran. Memang benar, teori struktur ekonomi dimaksudkan untuk melampaui konsepsi yang sempit dari ekonomi sebagai salah satu faktor di antara faktor lain-lain.[20] Namun dalam mencari perantaraan psikologi sosial dilebihkan dari pada praktek, konsepsi "faktor" bagaimanapun dimasukkan melalui pintu belakang. Ekonomi muncul sebagai kenyataan tertentu, sama sekali eksternal bagi individu. Psikologi diduga dapat memilih-milih cara dengan mana dasar (base) ini mengesankan diri pada pikiran. Dengan data-data lain, ini adalah percobaan yang lebih rumit untuk "merubah" kesadaran menjadi kondisi-kondisi sosialnya.[21]

Kritik Engels mengenai reduksionisme (pemotongan) sebagai dasar ekonomi (economic base) dilanjutkan dalam arah yang sama oleh Labriola dan Plekhanov dalam kritik mereka mengenai faktor ekonomi, kemudian dibalik dengan arah berlawanan oleh pendekatan Lenin awal pada subjek itu. Dalam teks yang ditulis pada 1894, Lenin terlalu menekankan kepentingan keperluan ekonomi terhadap kesadaran dan kemauan subjek.[22] Menurut pandangannya sumbangan yang pasti dari Marx kepada ilmu pengetahuan membuktikan keperluan ilmiah dan

sosialisme dengan analisis kapitalisme dan sejarah yang objektif. Konsepsi sejarah tidak lagi didasarkan atas kemauan pemerintah dan otoritas tertentu tetapi atas studi yang keras mengenai evolusi formasi sosial. Evolusi ini, yang secara tidak jelas menuju ke sosialisme, muncul sebagai historico - natural process (sejarah alam) Marx mencapai ide dasar ini dengan memilih lingkungan ekonomi dari berbagai lingkungan kehidupan sosial, dengan memilih *hubungan-hubungan produksi* dari semua hubungan sosial yang bersifat dasar, primer, yang menentukan semua hubungan yang ada".[23]

Dengan proses reduksi, Lenin mengembangkan pengertian yang agak terbatas mengenai struktur ekonomi dan membuatnya menjadi penyebab utama yang menjelaskan. "Hanya reduksi hubungan sosial menjadi hubungan produksi dan reduksi yang tersebut nomor dua (hubungan produksi) menjadi tingkat kekuatan produktif yang memberi basis kuat pada konsepsi perkembangan sejarah alam".[24] Lenin menegaskan bahwa analisis Marx dalam *Capital* tidak menerangkan hal-hal yang menggunakan faktor-faktor selain hubungan produksi. Meskipun begitu soalnya ialah penjelasannya mengenai struktur yang hanya menggunakan hubungan produksi, Marx selalu mempelajari superstruktur yang bersesuaian.[25] Karena itu Lenin tidak memandang perlu adanya analisis superstruktur itu sendiri. Ini dapat dirubah menjadi hubungan ekonomi yang essensial dan, dengan begitu, dipahami secara memuaskan. Karena itu kesadaran dirubah menjadi kondisi-kondisi ekonomi.

Menurut pandangan ini, gerakan sosial diatur oleh hukum yang berada di atas praktek manusia dan bebas dari kesadaran dan kemauan. Orang tidak dapat merubah hukum objektif ini. Sebaliknya, hukum (undang-undang) ini menentukan maksud dan kesadaran manusia, dan gerakan sosial diperlukan sebagai proses alam dimana niat (maksud) manusia tidak memainkan peranan. Karena itu, terjadinya sosialisme bukan karena hasil keputusan sadar manusia tetapi sebagai akibat kebutuhan sejarah. Menurut Lenin, sosialisme ada "karena ketentuan perkembangan kapitalis". Marx menghentikan studi ilmiahnya mengenai masyarakat kapitalis setelah memperlihatkan suatu perkembangan yang "mempunyai berbagai macam tendensi, sehingga harus mati dan berubah menjadi organisasi yang lebih tinggi".[26] Ini bukan

berarti bahwa praktek itu tidak memainkan peranan; hanya menunjukkan bahwa apa yang terjadi merupakan praktek yang ditentukan, diatur oleh struktur-struktur ekonomi. Karena itu praktek dan kesadaran dianggap sebagai alat untuk menentukan struktur. Sampai tingkat ini keterangan mereka harus didapatkan tidak dalam diri mereka sendiri, tetapi dalam struktur-struktur ekonomi.

Namun keterangan Lenin mengenai teori Marx sendiri, sebenarnya tidak memperhitungkan rangkaian prinsip-prinsip ini. Sumbangan Marx dipuji-puji sebagai pendobrakan ilmiah yang menggantikan analisis ilmiah objektif untuk pendekatan subjektif, yang mengakui penindasan massa dan menginginkan masyarakat baru yang didasarkan atas etika yang lebih tinggi. Marx menurut Lenin, mendemonstrasikan keperluan eksploitasi dan penguasaannya. Namun pendobrakan ilmiah ini sendiri tampaknya tidak ditetapkan sebagai karya genius ilmu pengetahuan. Dalam Engels sosialisme modern muncul tidak hanya sebagai perluasan perdebatan ahli-ahli filsafat Perancis, tidak hanya sebagai prestasi ilmiah, tetapi juga sebagai pernyataan antagonisme kelas yang sudah ada dalam masyarakat, dalam Lenin aspek ini sama sekali tidak dihiraukan. Karena itu, meskipun kesadaran pada umumnya muncul sebagai jenis fenomenon sekunder, yang berasal dari dan ditentukan oleh hubungan-hubungan ekonomi, ilmu pengetahuan nampaknya mendapatkan status istimewa, dan tidak disebutkan penentuannya sendiri.

Ini bahkan lebih jelas dalam *What Is to Be Done?* (Apa yang harus dilakukan), yang ditulis dalam 1902. Didapatkan di sana thesis tentang masuknya ilmu pengetahuan ke dalam gerakan buruh. Mengikuti Kautsky, Lenin mengatakan bahwa sosialisme dan perjuangan kelas timbul dari dasar pendapat yang berbeda, kedua-duanya tidak mengambil dari yang lain. Ilmu pengetahuan dihasilkan di luar perjuangan kelas sebagai dampak dari teori-teori filsafat dan ekonomi yang dikembangkan oleh para intelektual.[27] Dengan begitu, ketidak-pastian beberapa ilmu pengetahuan sekarang dikuatkan dalam batas-batas positif. Namun diluar kenyataan ini, peranan kesadaran pada umumnya juga berubah. Tidak lagi hanya gambaran struktur-struktur ekonomi. Kesadaran spontan dari golongan pekerja dikatakan menggambarkan ideologi borjuis.

Lenin membenarkan hal ini dengan menerangkan bahwa ideologi borjuis itu lebih tua dari ideologi sosialis, maka lebih berkembang dan memiliki lebih banyak sarana penyebaran.[28] Karena itu, dia secara diam-diam mengakui perantaraan faktor superstruktur dalam penentuan kesadaran kelas pekerja. Sebagaimana ideologi borjuis menjadi perantara dalam pengertian negatif, ilmu pengetahuan datang dari luar untuk menjembatani dalam pengertian positif. Ilmu pengetahuanlah yang dapat membebaskan kesadaran spontan dari kaum proletar. Meskipun demikian, orang hanya dapat mengetahui bahwa perantaraan dikaitkan dengan kesadaran seperti yang dibawa oleh partai, dan tidak dengan praktek.

Bagi Lenin timbulnya ilmu pengetahuan tidak karena keterkaitannya dengan perjuangan kelas, juga tidak mempunyai praktek kelas sebagai objeknya, tetapi karena adanya hubungan produksi. Walaupun begitu ilmu pengetahuan muncul sebagai determinant (faktor penentu) dari praktek revolusioner. Karena itu praktek terus saja menjadi alat penentu eksternal. Dalam *What the friends of the People Are* (Teman rakyat itu apa), praktek adalah alat keperluan ekonomi. Sekarang dalam *What Is to Be Done?* Praktek muncul sebagai alat kesadaran, baik sebagai ideologi borjuis atau sebagai ilmu pengetahuan. Dapat dipastikan superstruktur memperoleh peranan yang lebih aktif, tetapi dengan mengorbankan being (keadaan), terpisah dari praktek golongan dalam aslinya, dan membentuk praktek golongan eksternal dalam fungsinya. Tidak ada satupun pikiran yang dapat lebih jauh dari pikiran Marx.

Memang benar, beberapa dari thesis ini selanjutnya ditinjau kembali ketika Lenin memeriksa logika Hegel. Di sana dia mengakui bahwa "praktek lebih tinggi dari pada pengetahuan teori dan kesadaran "manusia" tidak hanya menggambarkan dunia yang objektif, tetapi menciptakannya"[29] Pengetahuan terus menjadi gambaran sifat tetapi bukan "gambaran yang sederhana, tidak yang segera, tidak yang lengkap". Manusia datang lebih dekat pada kebenaran selangkah demi selangkah.[30] Namun ini adalah pengakuan teoritis yang sederhana tentang apa yang dia dapatkan secara diam-diam dalam What Is to be

Done? ; bahwa kesadaran spontan dari golongan pekerja tidak sepenuhnya menyatakan pengamatan yang benar pada situasi yang objektif. Selain itu, kendati pertimbangan praktek yang berat sebelah di dalam teori pengetahuan, urutan konsep terus memberi kedudukan yang tinggi, kepada pikiran abstrak. Seperti dikatakan Lenin: "dari persepsi yang hidup sampai pikiran yang abstrak, dan dari pikiran yang abstrak sampai praktis - demikianlah jalan dialektik pengamatan kebenaran. Jalan dialektik pengamatan realita objektif.[31]

Perlakuan terlambat dari Engels mengenai konsep ideologi di dalam polaritas dasar-superstruktur, meskipun demikian, tidak memperbaharui dalam arti negatif dasar yang dia dan Marx berikan kepada konsep dalam *The German Ideology*. Meskipun ideologi muncul sebagai gambaran hubungan ekonomi dalam kesadaran, Engels dengan simultan menyatakan bahwa hubungan-hubungan ini muncul terbalik. Seperti dia katakan, "pembalikan yang selama ini belum diketahui, merupakan apa yang kita namakan *ideologi outlook* (pandangan ideologis), pada gilirannya akan mempengaruhi basis ekonomi".[32] Namun preferensi yang diberikan kepada perlakuan ideologi di dalam hubungan ini membuka tradisi yang segera kehilangan jejak sifat ideologi yang terbalik. Ini terjadi karena hubungan antara dasar (base) dan superstruktur tidak semata-mata menunjukkan bentuk-bentuk kesadaran yang berputar balik tetapi semua bentuk kesadaran. Semua produk pikiran ditentukan oleh dasar, tidak mempedulikan validitas mereka.

Karena itu, dengan sendirinya, hubungan antara dasar dan superstruktur tidak membedakan bentuk kesadaran yang terbalik dari yang tidak terbalik. Makin banyak ideologi difahami dalam polaritas ini, makin cenderung diganti untuk semua bentuk kesadaran sosial. Perkembangan teoritis ini bertemu pada satu titik dengan praktek politik demokrasi sosial pada akhir abad ke 19.[33] Dalam perjuangan politik melawan kaum borjuis, kritik ideologinya dibuat dari sudut pandang proletariat, dan dari sini timbul ide bahwa kritik semacam itu dibuat dari titik pandangan "ideologi" yang berbeda. Kalau di sana ada ideologi borjuis, maka sangat tepat kalau ada ideologi proletarian yang mewakili kepentingan kaum proletar.

Lenin memadukan gerakan dobel ini, dan mulai menggunakan konsep ideologi dalam pengertian seluruh pengamatan dan teori yang

menyatakan kepentingan golongan. Ada ideologi borjuis sebanyak ideologi proletar.[34] Pada umumnya, ada ideologi kelas. Karena keadaan yang seperti ini, ideologi harus dilucuti dari setiap ciri yang melekat yang membuatnya menjadi inversi yang perlu. Konsep itu sekarang dapat meliputi segala bentuk kesadaran yang diputar balik sebanyak bentuk kesadaran yang benar dan karena itu dengan sendirinya tidak membawa serta arti negatif. Kepalsuan ideologi borjuis, tidak disebabkan oleh sifat ideologisnya, tetapi lebih disebabkan oleh asalnya yang borjuis. Konseptualisasi Lenin tidak hanya menyatakan perkembangan teori tertentu yang terlalu menekankan polaritas dasar-superstruktur, tetapi juga menyatakan praktek politik yang nampaknya memberi kepercayaan kepada polaritas teori-praktek.

Inilah sebabnya mengapa konsepsi semacam ini diambil oleh para pengarang seperti Luka'cs dan Gramsci kendati oposisi mereka terhadap interpretasi positivis dari Marx dan konsep ideologinya. Ideologi, sebagai superstruktur sepadan dengan ideologi sebagai: class *Weltanschauung*. Dengan begitu, langkah dari ideologi ke "ideologi" kelas ditetapkan dengan kuat hingga menghilangkan pengertian konsep ideologi yang semula negatif. Validitas kognitif dari ideologi itu dikesampingkan sebagai masalah yang berbeda yang harus diselesaikan secara bebas dari kenyataan bahwa semua pengetahuan kelas adalah ideologis. Bagi Marx ideologi harus dinilai berkaitan dengan berbagai pertentangan yang ada dalam masyarakat, tidak perduli pada asal usul sosialnya. Ideologi adalah pengetahuan yang diputar balik dan selalu bekerja untuk kepentingan kelas dominan. Tetapi tidak semua karya intelektual dari golongan ini digambarkan sebagai ideologi. Ketika ideologi menjadi *Weltanschauung* (pandangan hidup) maka validitasnya cenderung bervariasi menurut tuduhan latar belakang kelas. Memang benar, Lenin, Luka'cs atau Gramsci tidak akan mendukung kriterium validitas yang semata-mata didasarkan atas pertalian asal usul kelas. Namun resiko itu ada sebagai tendensi bilamana masalah evaluasi kognitif dan ideologi itu dipisahkan dari definisi ideologi yang essensial.

Akibat yang paling berarti dari evolusi ini, dari konsep negatif terbatas dari Marx sampai konsep positif umum dari Lenin dan seterusnya, adalah hilangnya atau leburnya konsep itu sendiri. Terlepas dari

konotasi kritiknya, ideologi kehilangan, apa yang bagi Marx disebut, sifatnya yang essensial menjadi konsep yang meliputi seluruh deret pikiran sosial dan politik, semua asal-usulnya, fungsi atau validitas. Dengan begitu nilai yang ada pada konsep Marx menjadi alat analisis dan alat kritik telah hampir hilang. Bagi mereka yang mencoba mempertahankan, setidaknya sebagian, arti kritik yang semula dari konsep itu, akibat yang lain ialah bahwa; dalam menyamakan beberapa ideologi dengan ilmu pengetahuan dan pengetahuan pra-ilmiah, atau non-ilmiah lainnya, penilaian dari apa yang ideologis segera menjadi masalah benar dan salah. Sebutan pertentangan sosial dalam masyarakat hilang dan ideologi dikacaukan dengan semua jenis kesalahan atau hanya dengan kesadaran pra-ilmiah. Dengan begitu, ideologi kehilangan keistimewaannya, bahkan mempertahankan konotasi negatif dan kritis.

Konsepsi Ideologi Para Penganut Madzhab Historis ("historicist") : Luka'cs dan Gramsci

Luk'acs (1885-1971) sering dianggap sebagai eksponen yang paling tipikal dari konsepsi ideologi historicist.[35] Konsepsi ideologi kelompok ini memang benar-benar terpengaruh oleh golongan kaum historicis Jerman seperti yang dikembangkan Heidelberg terutama oleh Dilthey, yang mempunyai pengaruh cukup mendalam pada tulisan-tulisan awal Luka'cs.[36]

Namun kemudian Luka'cs merubah titik pandangannya dalam beberapa hal. Soal yang dibicarakan adalah sikap Luka'cs terhadap Engels dan teori refleksi. Menurut pandangannya, dalam teori refleksi

:.. kita dapatkan penjelmaan teori ganda tentang pikiran dan eksistensi, kesadaran dan realita, yang tidak begitu dapat dikendalikan pada kesadaran yang reified.[37]

Pada tahun 1945, sebaliknya, Luka'cs membenarkan bahwa :

... Adalah tesis dialectical materialism yang fundamental; bahwa setiap appersepsi dari luar adalah bukan berarti apa-apa kecuali refleksi dari ke-

beradaan realitas kemandirian kesadaran manusia, dalam pikiran, konsepsi, persepsi, dan lain-lain.[38]

Sebagai ganti untuk menolak teori refleksi, Luka'cs mengusulkan, mengikuti Lenin, pengertian dialektik tentang itu yang mengesampingkan semua mekanisme. Dia mengutip, dengan cara membenarkan surat-surat dari Engels yang membicarakan hubungan dasar-superstruktur dan menganut penyelesaian tanpa syarat. Perubahan itu begitu radikal sehingga orang heran apakah dalam hal ini dia masih dapat dituduh sebagai seorang penganut historisisme. Memang betul tulisan-tulisan awal Luka'cs lebih seimbang dari pada pengarang-pengarang "structuralist" tertentu. Kritik Luka'cs mengenai dualisme teori refleksi nampaknya berangkat dari titik pandangan Marxist; dia menolak teori refleksi dan idealist extreme yang lain yang muncul sebagai refleksi konsep. Penyelesaiannya adalah menghubungkan kesadaran dari realita melalui praktek. Sebagaimana dijelaskan Marx dalam *"Thesis on Feurbach"*.

Orang tidak dapat mengatakan bahwa bagi Luka'cs praktek sama sekali tidak ditentukan, atau hasil dari kebebasan mutlak manusia. Seperti dia katakan, "praktek mempunyai objektifitas dan prakondisi struktural serta perlengkapannya dalam pandangan yang menyatakan bahwa realita adalah "sekumpulan proses".[39] Untuk mendefinisikan kesadaran kelas; dia menguatkan kembali prinsip Marxisme sebagai konsep ilmiah yang essensial, kemandirian kekuatan penggerak sejarah yang sesungguhnya berasal dari kesadaran manusia. Kesatuan kesadaran dan eksistensi bukan identitas yang berasal dari refleksi atau hubungan antara satu sama lain, tetapi akibat dari keduanya ketika menjadi aspek proses sejarah yang sama. Kesadaran kaum proletariat "sama sekali bukan penemuan kaum proletarian, dan juga tidak *diciptakan* dari kehampaan".[40] Pada waktu yang sama emansipasi "tidak mengambil tempat yang secara mekanis pararel dengan dan simultan bersama perkembangan-perkembangan ekonomi. Keduanya saling melakukan antisipasi"[41]

Namun Luka'cs juga menekankan peranan kesadaran sebagai sudut pandang kelas yang dikaitkan dengan suatu titik yang dapat muncul sebagai pengganti praktek kongkrit dari kelas. Pikiran proletariat

mempunyai sifat "mengubah diri menjadi teori praktis yang membalik dunia yang sesungguhnya."[42] Seakan-akan pikiran itu dapat merubah dunia. Jika Marxisme revolusioner, itu terjadi karena "'mengerti" prosesnya atau "mendemonstrasikan" garis perkembangan masa depan. Dengan begitu ideologi muncul tidak hanya sebagai akibat struktur ekonomi masyarakat, tetapi juga sebagai pra-kondisi dari struktur, Marxisme sebagai ideologi proletariat memasukannya "ke dalam kerangka pikiran yang khas", sebab *kekuatan tiap-tiap masyarakat berada dalam tempat perlindungan spiritual sebagai kekuatan terakhir.* Hanya pengetahuan yang dapat membebaskan manusia dari kekuatan spiritual.[43] Namun kesadaran proletar tidak tergantung pada praktek-historis suatu kelas, agaknya dianggap sebagai rasionalitas yang dikaitkan (inputed) yang mengalir dari kelas yang telah ada (the class being). Sejarah konkrit dari golongan itu menghasilkan kesadaran empiris atau psikologis; yang dikatakan palsu dan dengan begitu tidak dapat membebaskan.

Itulah sebabnya mengapa rintangan ideologi pada kesadaran proletar diabsahkan, meskipun "tidak selalu membawa serta pengkhianatan atau kompromi yang sadar", dapat digambarkan sebagai sikap alami dan naluri terhadap negara. "Penyakit itu sendiri ialah ketidakmampuan untuk melihat negara sebagai sesuatu yang tidak lebih dari faktor kekuasaan".[44] Tidak ada kesempatan untuk menyebut "penyakit" ini tertambat dalam bentuk-bentuk praktek yang diobjektifkan (dinyatakan). Sebaliknya, praktek diatur untuk membatasi dan mengkondisikan karena keterbatasan kesadaran. Karena itu kesadaran cenderung mendapatkan otonomi lebih sesuai dengan konsep kesadaran historis dari Delthey dari pada dengan konsep kesadaran Marx. Begitu juga "arus hidup" Dilthey yang menjelma dalam penelitian yang tidak utuh, bukan ekspresi total dari suatu penelitian, kesadaran kelas Luka'cs menyatakan diri dalam bentuk psikologis yang berat sebelah yang tidak menghabiskan kesadaran kelas yang sesungguhnya.

Tulisan-tulisan awal Luka'cs terjadi bersamaan dengan beberapa perkembangan penting Gramsci dalam membedakan lingkungan ideologi dan lingkungan paksaan. Meskipun kekuatan merupakan argumen terakhir dalam masyarakat, melalui ideologi manusia menyerah tanpa syarat kepada sistem sosial tanpa kebutuhan permanen untuk

penggunaan kekuatan. Masyarakat tidak dapat bertahan hidup "jika harus menggunakan kekuatan setiap menerima tantangan".[45] Itulah sebabnya mengapa perubahan masyarakat dapat diadakan hanya ketika kepercayaan ideologi dari yang dikuasai dan yang menguasai sudah hancur. Di sini ada beberapa konsep hegemoni Gramsci yang secara tidak jelas dinyatakan oleh Luka'cs.[46] Untuk masyarakat yang memiliki kesadaran mengorganisir diri supaya mengadakan revolusi karena hal itu memiliki makna yang penting sekali. Namun tidak seperti Gramsci, Luka'cs dengan sengaja menekankan bahwa hal ini tidak menghalangi penggunaan kekuatan.

Perhatian Luka'cs pada bentuk ekonomis yang reified tidak memerlukan pengakuan dari gejala ideologi, yang hanya sekedar gambaran realita. Dia menerima baik teori refleksi ini dan mengatakan bahwa intervensi kategori manusia merupakan fetishization (pemujaan) yang sangat penting dari masyarakat kapitalis, dia berpegang teguh bahwa "dalam kesadaran manusia, dunia muncul secara berbeda dari struktur yang benar-benar buruk, terpisah dari hubungan otentiknya".[47] Dia tidak mengetahui bahwa bagi Marx inversi ideologi itu sesuai dengan inversi hubungan sosial yang sesungguhnya, tidak hanya dengan inversi wujud mereka. Orang dapat mendapatkan dalam Luka'cs tekanan yang berlebihan akan peranan yang dimainkan subjek melalui kesadarannya dalam asal mulanya ideologi.

Gramsci (1891 - 1937) juga mengikuti arah yang jauh dari konsep ideologi negatif. Baginya ideologi adalah pernyataan superstruktural dari realita yang bertentangan, suatu ekspresi "Kingdom of necessity" (kerajaan kepentingan) mencakup setiap golongan dalam masyarakat Marxisme, juga ekspresi pertentangan historis, bersama dengan ekspresi lainnya yaitu The reign of necessity (pemerintahan yang penuh dengan berbagai kepentingan) dalam pemerintahan kebebasan. Struktur dan superstruktur merupakan "bloc sejarah", yang tersebut nomor dua adalah "refleksi dari keseluruhan hubungan produksi sosial".[48] Gramsci mengatakan bahwa superstruktur adalah realita objektif, dimana manusia memperoleh kesadaran, posisi dan tujuan mereka. Karena itu Marxisme adalah superstruktur sebagaimana ideologi kelas yang lain.

Meskipun demikian, Gramsci sadar akan bahaya kekacauan dalam penggunaan konsep ideologi sehubungan dengan superstruktur. Dia mengakui :

... bahwa ada elemen kesalahan yang potensial dalam menaksir nilai ideologi, disebabkan oleh kenyataan (sama sekali tidak kebetulan) bahwa nama ideologi diberikan kepada kepentingan superstruktur dari struktur tertentu dan kepada elukubrasi (elucubratin) individu tertentu yang semena-mena.

Dengan begitu dia menghadapi dua interpretasi: ideologi sebagai keharusan superstruktur dan ideologi sebagai "pure appearance" (kemunculan murni), "tanpa guna", "bodoh". Dia mengira pengertian kedua tersebar luas dan menghilangkan sifat-sifat analisis teori dari konsep itu. Sebaliknya, dia mengatakan bahwa "Thesis yang menyatakan bahwa kesadaran manusia mengenai bahwa konflik fundamental pada tingkat ideologi itu sifatnya tidak ideologis atau moralistik, akan tetapi struktural dan epistimologis".[50]

Meskipun pendekatan historisisme itu tidak dapat disalahkan, namun selagi pendekatan tersebut tidak membedakan antara dua pengertian yang berbeda --sifat ideologi yang dibelokan dan sifat ideologi yang semena-mena-- masih menimbulkan kekacauan. Orang dapat menyetujui bahwa ideologi bukan fenomenon yang netral, tanpa menegaskan bahwa ideologi tidak dibelokkan; ideologi mungkin penting dan juga dibelokkan. Demikian ketika Gramsci menguatkan bahwa "pengertian buruk" dari kata itu menghilangkan sifat konsep, orang dapat menyetujui hanya selama dia membicarakan tentang sifat ideologi yang netral. Mengenai sifat ideologi yang dibelokkan, adalah benar: "pengertian baik" dari kata itu tersebar luas setelah Lenin, seperti konsep Gramsci sendiri menunjukkan hal itu, dan konsep positif inilah, yang diterapkan pada Marxisme dan ekspresi-ekspresi proletar lainnya, yang menghilangkan sifat dari makna ideologi yang asli.

Gramsci membedakan dua macam ideologi: historik organik (ideologi-ideologi yang perlu bagi struktur tertentu) dan ideologi-ideologi yang sewenang-wenang yang "willed" (dikehendaki)[51]. Gramsci menyukai konsep pertama, menimbulkan konsepsi ideologi sebagai class

weltanschauung (pandangan hidup). Seperti dia katakan "di sini orang mungkin mengatakan *ideologi*, dengan syarat bahwa kata itu digunakan dalam pengertian konsepsi dunia yang tertinggi".[52] Dalam konsepsi ini masalahnya ialah bagaimana suatu sudut pandang dapat menyelamatkan kesatuan bloc sosial. Ideologi berguna sebagai "semen" yang mempersatukan, tetapi tidak semuanya berhasil.[53]

Kendati kenyataan menunjukkan bahwa semua ideologi menjadi milik pemerintahan yang penuh dengan kepentingan, Gramsci membuat perbedaan antara Marxisme dengan yang lain. Di satu pihak "semua filsafat yang masih ada sampai saat ini ... adalah penjelmaan dari pertentangan yang telah mengoyak-ngoyak masyarakat"; di lain pihak filsafat bukan "ungkapan yang dilakukan secara sadar dari semua pertentangan,"[54] Sebaliknya, keunggulan Marxisme didasarkan atas ungkapan sadar dari berbagai kontradiksi. Tidak hanya mengerti kontradiksi tetapi juga "menempatkan diri sebagai elemen kontradiksi".[55] Filsafat-filsafat lainnya, adalah upaya mendamaikan pertentangan kepentingan yang ada dalam diri mereka sendiri, Marxisme tidak berusaha menyelesaikan secara damai kontradiksi yang ada, sebaliknya, itulah teori kontradiksi.

Bertentangan dengan Lenin, yang mengira primasi Marxisme itu didasarkan atas sifat ilmiah, lepas dari kontradiksi kelas, Gramsci mendasarkan keunggulan Marxisme sebagai ekspresi pertentangan yang "paling sadar". Bagi Lenin, ilmu pengetahuan Marxist datang dari luar, dibawa oleh partai, untuk mengatasi kesadaran yang secara spontan tidak mencukupi. Bagi Gramsci, filsafat praktek dan juga partai atau pangeran modern, menggambarkan kemauan kolektif. Lenin memegang konsepsi tradisional dari pendidik yang dikritik oleh Marx dalam *Thesis on Feuerbach,* Gramsci menganggap bahwa pangeran modern itu adalah pendidik yang perlu dididik. Yaitu proletariat yang memprodusir intelektual-intelektual organik.

Selagi ideologi ilmiah Lenin harus berjuang melawan kesadaran spontan, filsafat praktek Gramsci menyatakan arah spontan yang historis. Pendidikan tidak menindas akan tetapi memurnikan (mensucikan); itulah "catharsis".

... perjalanan dari ekonomi murni (atau egoistic passional) sampai saat ethico-politik adalah perincian besar suatu struktur menjadi superstruktur dalam pikiran manusia. Ini juga berarti perjalanan dari "objektif ke subjektif" dan dari "kepentingan (kewajiban) ke kebebasan".[56]

Namun identifikasi Gramsci mengenai "subjektivitas", "super struktur" dan "kebebasan", yang menyerang "objektivitas", "struktur" dan "kepentingan", juga berbeda dari titik pendirian Marx. Sebagaimana ditunjukkan Hoare dan Nowell Smith, yang dikuatkan oleh Marx bahwa daerah kebebasan "dapat hidup subur ketika berbasis pada daerah kewajiban".[57] Gramsci menempatkan kebebasan dalam lingkungan superstruktural yang subjektif yang melampui semua kepentingan (kewajiban). Penggantian yang serupa terjadi dalam konsep masyarakat sipil; menurut Marx konsep ini ditempatkan dalam dasar ekonomi, sedangkan dalam Gramsci hal itu dianggap semata-mata sifat superstruktural.[58]

Sumbangan terpenting dari Gramsci, meskipun demikian, adalah perlakuannya mengenai hubungan antara ideologi dan negara. Gramsci menjadikan ciri-ciri masyarakat Barat sebagai bukti keunggulan masyarakat sipil untuk menyerang dominasi negara yang terjadi dalam masyarakat Timur. Dari sini dia menyimpulkan kepentingan sentral dari hegemoni kelas, yaitu kemampuan kelas untuk menerima kepemimpinan moral dan intelektual atas kelas-kelas lainnya tanpa menggunakan paksaan. Jika diterapkan pada dominasi borjuis, tekanan ini dapat berarti bahwa untuk menggulingkan kekuasan borjuis, hegemoni ideologi harus dicapai lebih dulu oleh kelas pekerja.

Perry Anderson menunjukkan betapa khayalnya pemisahan yang tajam antara hegemoni ideologi dari borjuis dan kekuasaan negara; sebaliknya, keberadaan negara borjuis itu sendiri adalah "The principal ideologi lynchpin of Western Capitalism" (ideologi pokok yang tidak bisa ditawar-tawar dari kapitalisme Barat).[59] Anderson menggambarkan hubungan dasar antara negara dan masyarakat sipil di Barat sebagai suatu kesenjangan (asimetri), paksaan terletak dalam negara, persetujuan terletak dalam masyarakat sipil dan negara. Ciri ini akan menghindari percobaan Gramsci dalam memecahkan masalah. Yang lebih merusak adalah kekeliruan konsep-konsep Gramsci yang cermat

yang ditunjukkan dengan jelas pada Anderson. Istilah seperti state (negara), hegemoni dan masyrakat sipil mendapat konotasi yang berbeda yang ikut andil atas terbentuknya tiga versi hubungan yang berbeda.[60]

Kendati inkonsistensi, timbul dari mereka yang secara wajar ditimbulkan oleh kondisi-kondisi dimana hal itu diprodusir, pikiran Gramsci semula menunjuk pada keistimewaan situasi kultur Barat dan beberapa akibat yang berasal dari kekuasaan borjuis dengan persetujuan dan hegemoni ideologi. Namun dalam memisahkan ideologi dari masyarakat politik, Gramsci melepaskan kemungkinan untuk mengerti satu dari basis-basis dominasi ideologi yang paling penting dalam masyarakat borjuis. Lagi pula konsep ideologi sebagai sudut pandang kelas, seperti pandangan Luka'cs, cenderung menilai terlalu tinggi peranan yang dimainkan oleh kesadaran produksi ideologi dan cara mengatasi masyarakat kapitalis.

Seperti ajaran Luka'cs yang menyatakan; diperlukan pengetahuan untuk mengatasi spiritual yang benar-benar telah menjadi kekuatan masyarakat, Gramsci menekankan secara menyolok hegemoni ideologi dengan paksaan politik. Luka'cs dengan sengaja memikirkan kekerasan selama kebutuhan untuk pengetahuan; dalam Gramsci jauh kurang jelas. Dalam beberapa hal, Gramsci melampaui Luka'cs. Selagi Luka'cs menyatakan secara negatif bahwa kesadaran golongan bukan kreasi dari kehampaan, Gramsci secara positif menguatkan bahwa tiap-tiap ideologi adalah pernyataan kontradiksi dari pemerintahan yang penuh dengan berbagai kepentingan.

Freud Dan Pareto: Timbulnya Kembali Konsep Ideologi Psikologi

Meskipun perkembangan beberapa intelektual sebelum Marx secara samar dapat dikatakan menghasilkan konsep ideologi psikologis, Sigmund Freud (1856 - 1930) mengadakan studi pertama kali yang kuat dan sistematis mengenai jiwa manusia yang menyumbang pengertian spesifik ke dalam beberapa mekanisme psikologi yang mirip dengan fenomena ideologi. Sebenarnya, elemen-elemen konsep ideologi

timbul dalam mekanisme transposisi atau proyeksi (pemindahan). Freud mempelajari hal itu berkaitan dengan keadaan pikiran yang sakit seperti paranoia. Namun dia menguatkan bahwa mekanisme itu "sangat lazim dipergunakan dalam kehidupan normal". [61] Mekanisme itu terdiri dari dorongan intern yang tersembunyi dan dibelokkan oleh perpindahannya ke dalam lingkungan objektif. Seperti Freud katakan "persepsi internal ditindas, dan sebagai gantinya, isinya memasuki kesadaran dalam bentuk persepsi eksternal" setelah mengalami berbagai macam distorsi.[62] Orang dapat memperhatikan pembalikan mekanisme berkaitan dengan konsep ideologi Marx. Dalam Marx kontradiksi eksternal menerima penyelesaian yang terdistorsi dalam pikiran, dalam Freud kontradiksi internal menerima penyelesaian yang terdistorsi karena dipindahkan ke dalam lingkungan eksternal.

Begitu juga, mekanisme rasionalisasi, yang dipelajari Freud sehubungan dengan penyakit-penyakit seperti obsessional neuroses (penyakit saraf yang mengganggu pikiran), menyarankan semacam fenomena ideologi. Pasien "neurotic" tentu saja mempunyai salah faham tentang beberapa kejadian penyakitnya "dan mengemukakan serangkaian motif-motif sekunder untuk menerangkan secara ringkas --merasionalisasikannya--"[63] Seperti halnya pasien neurotic yang menyusun alasan untuk membenarkan sikapnya, pikiran manusia mencari argumen untuk menyembunyikan keinginan batin dan seleranya. Karena masyarakat tidak menjabarkan dorongan-dorongan nalurinya, dia perlu membenarkan dorongan tersebut dengan memberi rasionalitas. Kesadaran masyarakat terhadap interpretasi ingatan, fantasi dan impian-impian malam mereka adalah rasionalisasi dari motif yang tidak disadari. Lagi-lagi mekanisme ideologi muncul terbalik: sejauh kontradiksi yang dibicarakan itu adalah konflik psikologis antara dorongan batin yang mengajak untuk mendapatkan pemikiran logis dengan penjelasan yang telah dibelokkan.

Biasanya dua fenomena psikologis ini beroperasi dengan mekanisme ideologi - bahkan jika dibalik mereka masih tetap menjadi proses yang utama pada tingkat individual. Dengan jelas hal ini menunjukkan perbedaan konsep ideologi tradisional yang dianggap mempunyai akibat sosial. Tentunya, mungkin saja memahami mekanisme-mekanisme psikologi individual sebagai pengaruh kolektif yang dapat mengacau-

kan produksi ideologi. Dengan begitu, setelah Freud, Wilhem Reich mencoba menerangkan timbulnya ideologi-ideologi fasis berkaitan dengan proses psikologis. Meskipun dia mencoba berinteraksi dengan Marxisme, Reich menekankan penindasan seksual di belakang fasisme. Karena itu dia menguatkan bahwa "ideologi ras adalah ekspresi biopathic murni dari struktur sifat manusia yang lemah syahwat".[64] Fasisme bukan ciri nasional atau patrimoni (warisan dari keturunan ayah) dari suatu golongan; fasisme adalah jumlah total dari semua reaksi irrasional dari rata-rata sifat manusia.[65] Dalam "rata-rata sifat manusia" ada lapisan perantara yang tertindas, yaitu dorongan kekejaman dan sadis, semacam ketidak sadaran Freud, dalam situasi krisis itu timbul secara leluasa, jatuh diatas scapegoat (kambing hitam; orang yang menanggung kesalahan orang lain) ketika merasionalisasi pembuangan dorongan ini dalam teori-teori mengenai ras yang lebih unggul dan komplotan melawannya.

Apa yang menarik perhatian dari titik pandangan konsepsi ideologi ialah kepercayaan Reich bahwa penetapan srtuktur materiil dari masyarakat itu tidak cukup untuk memahami ideologi. Watak dari struktur massa harus diperhitungkan. Ideologi tidak hanya menggambarkan proses ekonomi masyarakat tetapi juga mencetak proses tersebut dalam struktur jiwa individu; ideologi tidak hanya mereproduksir diri dalam manusia, tetapi yang lebih signifikan, "menjadi kekuatan aktif, tenaga materiil dalam manusia".[66] Ideologi menjadi struktur sifat manusia, dan ciri-ciri dasar dari sifat itu dibentuk dalam masa kanak-kanak awal. Inilah sebabnya mengapa ideologi lebih konservatif dan ketinggalan di belakang perubahan masyarakat. Karena itu, ideologi menggambarkan proses materiil yang sesuai dengan masa kanak-kanak manusia; sampai tingkat ini ideologi disamakan dengan struktur jiwa yang tetap. Inilah sebabnya mengapa ekpresi (penindasan) seksual yang berabad-abad itu memainkan peranan utama dalam membentuk ideologi dan mengganti ketetapan kontradiksi-kontradiksi sosial yang spesifik.[67]

Meskipun demikian, orang tidak perlu minta pertolongan kepada para pengarang lain untuk melihat proyeksi sosial dari beberapa mekanisme psikologi Freud. Freud sendiri melihatnya, lebih-lebih analisisnya mengenai dua fenomena lainnya. Pertama diantara mekanisme

pertahanan dia menyebutkan identifikasi penyerang sebagai proses yang memainkan peran penting dalam pembentukan super-ego dan pengendalian dorongan. Dengan mekanisme ini manusia mempertahankan diri terhadap objek yang menimbulkan rasa takut dengan penyesuaian (mengasimilasikan) atau dengan memasukkan beberapa sifat yang melekat padanya. Umpamanya, seorang anak yang dihinggapi ketakutan karena diserang, akan cenderung menirukan tabiat sang penyerang ketika mencoba mengatasi rasa takut yang tidak tertahan olehnya. Mekanisme identifikasi ini dilihat oleh Freud sebagai satu dari beberapa faktor yang dapat menerangkan mengapa orang-orang yang tertindas itu terikat pada cita-cita kultural para penindasnya.

Dalam setiap masyarakat, cita-cita kultural dapat menimbulkan kepuasan narcissistis tidak hanya dalam kelas yang disukai tetapi juga dalam kelas yang tertindas.

... hak untuk memandang rendah mereka yang berada di luar kelompok dalam berbuat kesalahan yang menderita dalam kelompoknya sendiri. Memang benar mereka adalah seorang jembel yang melarat, disiksa oleh berbagai kewajiban dan dinas militer, tetapi kelebihan mereka adalah warga negara Romawi, yang memiliki bagian dalam tugas memerintah bangsa lain dan mendikte undang-undang mereka. Identifikasi mereka yang tertindas oleh golongan memerintah dan mengerjakan adalah hanya sebagian dari keseluruhan yang lebih besar. Dengan begitu yang pertama dapat dicantumkan dengan efektif pada yang kedua, kendati kebencian mereka, dapat memperoleh cita-citanya dalam diri para majikan.[68]

Demikian menurut Freud, dominasi ideologi dari golongan yang berkuasa dijamin oleh proses psikologis dari identifikasi sang penyerang. Meskipun kelas yang didominasi tidak dapat menikmati keuntungan cita-cita kultural dari masyarakat, pengorbanan dirinya tetap ditimbulkan oleh mekanisme identifikasi.

Analisis agama menunjukkan hubungan penting yang lain antara mekanisme psikologi dan lembaga sosial yang mempunyai hubungan dengan konsep ideologi. Bagi Freud, ide agama adalah "bagian terpenting dari inventaris psikis suatu kultur".[69] Agama adalah ilusi yang memenuhi kehendak umat manusia yang paling tua, paling kuat dan paling mendesak"[70] Ilusi ini tidak memerlukan penipuan diri, dalam

pengertian kesalahan yang bertentangan dengan realita. Faktor utama dalam motivasi agama adalah pemenuhan kehendak yang tidak dapat dibuktikan atau dibantah. Begitu juga Feuerbach mengira bahwa agama sesuai dengan tingkat kekanak-kanakan umat manusia, demikian Freud mengatakan bahwa mekanisme agama didasarkan atas keadaan ketidakberdayaan manusia dan tergantung pada orang tuanya. Hubungan anak dengan ayahnya itu ambivalent yakni berbahaya tetapi juga memberi perlindungan. Ambivalensi yang sama terbentuk secara mendalam pada agama. Orang-orang tahu bahwa mereka membutuhkan perlindungan terhadap hal-hal yang tidak pasti dalam kehidupan dan dengan begitu menciptakan dewa-dewa dengan sifat dan figur kebapakan. Pada awalnya:

... Manusia menciptakan kekuatan alam tidak hanya dalam gambaran orang dengan membuat assosiasi pada semua manusia.... dengan tanpa menghormat suatu kesan yang mereka buat padanya... tetapi mereka memberi karakter kebapakan padanya, membuat mereka menjadi dewa-dewa, dengan begitu tidak hanya mengikuti prototipe anak kecil, tetapi juga prototipe philogenetic, sebagaimana saya perlihatkan71

Karena keadaan manusia tak berdaya bahkan setelah ilmu pengetahuan menghilangkan watak perorangan dari alam ...ketika anak menjadi besar, dia merasa ditakdirkan tetap menjadi anak selamanya.[72] Kerinduan pada ayah dan dewa-dewa tetap ada. Mereka sekarang harus mendamaikan manusia dengan kematiannya sendiri dan dengan berbagai perampasan yang dijumpai dalam kehidupan sosial. Dengan demikian, Freud melihat agama sebagai ilusi yang terkristalisasi dalam diri Tuhan atas kehendak manusia yang tak berdaya. Lagi-lagi mekanisme ideologi beroperasi. Meskipun Freud tidak mau memberikan keputusan pada nilai realita agama, dia mengakui bahwa timbulnya jiwa ilmiah telah mempengaruhi agama. "Makin banyak hasil pengetahuan dapat digunakan oleh manusia makin tersebar luas kemunduran kepercayaan agama."[73] Seperti halnya anak-anak dengan spontan mengatasi penyakit syaraf (ketegangan) yang sebagian besar disebabkan oleh proses menuju kedewasaan, begitu juga umat manusia, dalam perkembangan hidupnya dia akan mengatasi penyakit seperti ini. Dengan begitu agama muncul sebagai :

... pada umumnya penyakit ketegangan syaraf inilah yang mengganggu umat manusia. Seperti neurosis pada anak-anak, penyakit tersebut berasal dari oedipus complex, dalam kaitannya dengan ayah. Menurut konsepsi ini orang dapat meramalkan bahwa pelepasan agama harus terjadi dengan pemaksaan/kekerasan nasib dari proses pertumbuhan, dan kita sekarang berada di tengah-tengah fase perkembangan ini.[74]

Freud sadar pada kritik yang dia manjakan dalam ilusi, misalnya, akhir suatu agama kerena digantikan oleh ide-ide. Dalam ide-ide baru, segala sesuatu harus disampaikan melalui pendidikan dan karena itu harus menerima semua ciri-ciri psikologis agama. Adalah cacat kultur alamiah "yang dikenakannya pada anak, jika mereka diperintah oleh naluri dan intelektual yang lemah, hanya kecerdasan yang sudah masak dari orang dewasa yang dapat memperlakukan pembuatan keputusan-keputusan dengan adil."[75] Dalam hal ini Freud belum bisa memastikan, namun dia menemukan bahwa konsep ilusi yang dimilikinya lebih disukai dan lebih mungkin dari pada ilusi agama. Dalam hal ini dia ikut berharap munculnya pencerahan masyarakat; yang lebih rasional, bebas dari distorsi ideologi. Seperti dia katakan :

... kita percaya bahwa pekerjaan ilmiah mungkin dapat menemukan sesuatu tentang realita dunia melalui pengaturan hidup. Jika kepercayaan ini ilusi, maka kita berada dalam posisi yang sama seperti anda, tetapi ilmu pengetahuan telah menunjukkan keberhasilan yang begitu banyak kepada kita dan ini berarti bahwa ilmu pengetahuan bukan ilusi.[76]

Karena itu konsepsi ideologi psikologis Freud akhirnya mengakui ilmu pengetahuan sebagai satu-satunya kekuatan yang dapat mengatasi ideologi. Sifat ini cukup aneh; dia bisa menerima konsepsi ideologi positivist. Ideologi kehilangan ketentuannya dalam kontradiksi masyarakat yang spesifik dan sekarang berakar dalam struktur psikis dari individu-individu. Inilah sebabnya mengapa Freud melakukan kritik terhadap konsepsi Marxist. Dia mengatakan :

... orang-orang komunis percaya bahwa mereka rela mendapatkan jalan menuju pembebasan dari kejahatan-kejahatan kita. Menurut mereka ma-

nusia seutuhnya baik dan baik hati kepada tetangganya, tetapi pengadaan harta benda pribadi; merusakkan sifat alamiahnya.[77]

Karena permusuhan antar kelas diduga ditimbulkan oleh pemilikan atau perebutan harta benda pribadi, maka jika harta benda pribadi dihapus, permusuhan diduga akan hilang. Freud tidak mau membantah kebijaksanaan ekonomi menghapus harta benda pribadi, tetapi dia melihat bahwa harapan-harapan yang menyertai suatu ilusi tidak dapat dipertahankan. Penghapusan harta benda pribadi dapat menghambat satu dari sumber-sumber agresi, tetapi ini bukan satu-satunya karena "keagresifan tidak ditimbulkan oleh harta benda/hak milik."[78]

Bagi Marx ideologi hanya dapat diatasi dengan merubah praktek kondisi materiil masyarakat, bagi Freud ideologi mempunyai akar yang lebih dalam pada sifat manusia dan tidak ada perubahan dalam organisasi masyarakat yang dapat menjamin untuk mengatasinya. Ilmu pengetahuan, dengan kemajuannya yang progresif, akan mengakibatkan kekalahan ideologi. Tetapi tentu saja, tanpa disadari Freud, rasionalistik dalam ilmu pengetahuan mengesampingkan masalah penetapan sosial ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan adalah kekuatan yang absolut, tidak ada pertimbangan bahwa prestasi-prestasinya, yang secara kebetulan juga diketahui Marx, dapat diperoleh di dalam kerangka hubungan-hubungan sosial yang bertentangan. Karena itu, selama masih ada kontradiksi, seberapapun kemajuan ilmiahnya, ideologi akan tetap ada. Hal ini terjadi karena ideologi berakar dalam kontradiksi sosial yang dapat dibuka kedoknya oleh ilmu pengetahuan akan tetapi ilmu pengetahuan sendiri tidak dapat mengatasinya. Selain itu, sulit untuk dapat dilihat bagaimana ideologi yang berakar dalam struktur fisik dan pikiran individu itu dapat diatasi dengan akal budi. Kultur dan pendidikan harus mengenakan bentuk otoritas individu, dan kenyataan ini tidak berhenti pada terbentuknya mekanisme-mekanisme pertahanan sebagai produk ideologi. Akhirnya, semua konsepsi ideologi psikologis dijebak oleh eksistensi ideologi yang abadi dan universal.

Masalah ini juga menimpa V. Pareto (1848-1923) bahkan terjadi lebih dalam. Dasar sosiologi Pareto ialah dugaan bahwa tindakan dan kepercayaan yang tidak rasional, merupakan bagian yang jauh lebih

penting dalam masyarakat dan bahwa akal budi memainkan peranan yang sangat kecil dalam membentuk lembaga-lembaga sosial. Secara induktif Pareto mengatakan, "membuat kita mengetahui betapa besar peranan yang dimainkan oleh tingkah laku non logis dalam fenomenon sosial".[79] Dalam membandingkan kesetiaan manusia yang percaya pada kebenaran eksperimental dia mengatakan bahwa "kita harus berhati-hati untuk menghindari kesalahan yang dibuat oleh metafisika materialis tertentu ...mengkaitkan logika dengan pengalaman kekuasaan dan keluhuran yang lebih besar dari pada yang dapat diijinkan oleh dogma yang diterima oleh sentimen".[80] Pengertian tentang ideologi timbul karena, berbarengan dengan perluasan besar tingkah laku itu dengan lapisan logika "manusia mempunyai tendensi yang begitu kuat untuk mencantumkan perkembangan logika pada tindakan-tindakan non-logis sehingga segala sesuatu dapat berguna sebagai dalih untuk menuruti terlaksananya pekerjaan kesayangan ini".[81]

Perbedaan antara *residues* dan *derivations* (sisa dan asal) pada dasarnya sesuai dengan ide tindakan irrasional yang logis dipertanggungjawabkankan. *Residues* adalah manifestasi sentimen yang sesuai dengan naluri-naluri manusia, *derivations* adalah: elemen-elemen intelektual yang mencoba membenarkan residues.[82] Bagi Freud mekanisme rasionalisasi memberi bentuk rasionalitas kepada dorongan dan hasrat batin; bagi Pareto derivations membenarkan residues seolah-olah mereka itu hasil dari pertimbangan-pertimbangan yang rasional. Derivations dilahirkan dari rasa lapar manusia untuk berfikir. Tetapi rasa lapar ini dipuaskan dengan cara yang berbeda, tidak hanya dengan teori-teori eksperimental tetapi juga dengan alasan yang pseudo-experimental. Derivations membuat manusia menyembunyikan asal usul sebagian besar tindakan yang tidak rasional di hadapan sendiri. Karena itu Pareto memberi tugas membuka "kedok logika" ini kepada diri sendiri untuk menunjukkan hal-hal yang tersembunyi di bawah kedok-kedok tersebut.[83] Dengan kata lain Pareto ingin supaya teorinya menjadi bahasa ideologi.

Meskipun demikian, apa yang tampak dalam masyarakat adalah suatu tendensi spontan untuk mempermainkan (menipu) mereka sendiri dengan berbagai alasan lebih lanjut yang ada dalam kasus penulis dan ahli-ahli teori. Pareto merasa heran mengapa para pengarang me-

ngurangi perilaku non-logis dan menggantinya dengan yang logis. Di luar kecenderungan yang wajar dia mendapatkan motif lain yang kuat. "Jika kita menganggap tindakan-tindakan tertentu itu logis maka hal itu lalu menjadi jauh lebih mudah untuk memasukkan teori dari pada mereka bertindak non logis". [84] Lebih lanjut, kebanyakan intelektual mau membaca khotbah sebagai ganti dari apa yang seharusnya ada; selain itu, banyak diantara mereka menganggap tindakan non logis sebagai sesuatu yang tidak relevan dan patut dicela (disalahkan) hal-hal seperti ketakhayulan, harus dibuka kedoknya dengan akal budi. Tetapi dalam khotbah manusia harus bertindak menurut akal budi, para intelektual sendiri menutup mata terhadap realita. Inilah sebabnya mengapa Pareto menyerang kritikus-kritikus yang menganggap gereja bertanggungjawab atas timbulnya prasangka-prasangka. Sebenarnya magis dan takhayul terdapat di mana-mana dan interpretasi-interpretasi mereka "adalah pelayan bukan majikan dari hal itu sendiri". [85]

Karena itu, bukan oleh tujuan yang logis dari gereja, dari pemerintah, atau dari lembaga-lembaga apa saja yang berbuat bahwa kepercayaan dalam tingkah laku non logis semacam itu mulai dikenakan. Sebaliknya, adalah tingkah laku non logis yang mengenakan kewajiban pada lembaga untuk menemukan tujuan logis yang dapat menerangkan mereka.[86]

Seperti Freud, Pareto menegaskan bahwa dia tidak berurusan dengan kebenaran agama yang intrinsik (dasar) dan mengajukan usul metodologi yang juga krusial bagi Durheim: "agama, kepercayaan dan lain sebagainya akan dipertimbangkan secara eksternal karena mereka adalah fakta sosial yang sama sekali terpisah dari jasa-jasa dasar (intrinsic merits).[87] Freud mempunyai harapan bahwa tugas agama dalam menggerakkan tingkah laku manusia yang beradab pada akhirnya akan diganti oleh motif-motif sekuler lainnya. Pareto dan juga Durheim mampunyai pendekatan yang lebih teliti. Pareto, seperti Durheim menolak menyamakan kebenaran teori eksperimental dengan manfaat sosialnya.[88] Beberapa pemikiran agama muncul seperti anak kecil, tetapi tidak ada hak logis untuk menarik kesimpulan bahwa agama seperti anak-anak atau merugikan masyarakat.[89] Selagi Freud mengartikan kemungkinan emansipasi manusia dari pertarungan internal dan eksternal, Pareto berpendapat tidak ada gunanya mencoba me-

lakukan itu dengan mereka. Seni pemerintah, Pareto menyatakan dengan gaya Machiavelli, "terletak dalam cara mengambil keuntungan dari sentimen-sentimen, tidak dalam penghancuran sentimen melalui pembuangan tenaga seseorang secara sia-sia.[90] Orang-orang elit dan negarawan jarang sekali menggunakan argumen-argumen logis untuk meyakinkan rakyat. Sebaliknya mereka itu lebih menyukai derivations (pembenaran ilmiah), pengaruh kepentingan dan sentimen, sampai tingkat ini pemerintah dapat menggunakan ilmu pengetahuan, sebagai alat pembenar, untuk mengubah pendapat rakyat. Ini tidak sulit "karena manusia biasa merasa puas dengan persamaan elemen logika eksperimental dalam derivations."[91]

Karena itu, Pareto mempunyai pandangan yang agak curiga. Teorinya tentang derivations menyatakan ideologi sebagai keseluruhan aspek aktivitas manusia dan produksi spiritual. Memang benar, logika eksperimental ilmu pengetahuan dianggap sebagai kebalikan ideologi. Namun tidak seperti Freud, Pareto tidak mempunyai harapan bahwa ilmu pengetahuan akan dapat lolos dari derivations. Bahkan lebih dari itu, ilmu pengetahuan sendiri menjadi derivation. "Pemujaan "akal-budi", "kebenaran", "kemajuan" dan lain-lain keadaan yang serupa kata Pareto, harus digolongkan sebagai tingkahlaku non-logis, seperti halnya semua pemujaan (cults)".[92]

Karena itu akhirnya, ideologi tidak hanya dijadikan universal dan dipaksakan keberadaannya, tetapi menjadi alat pemerintah yang penting bagi kaum elite untuk meningkatkan tindakan-tindakan sosial mereka. Prestasi tujuan praktis memerlukan eksistensi motif ideologi. Marx mengetahui jarak antara apa yang sebenarnya dilakukan manusia dan ide-ide yang diperbuat dari tindakan mereka. Tetapi fenomena ini adalah hasil dari kondisi historis yang spesifik dan pertentangan yang akhirnya dapat diatasi. Dengan membuat ideologi menjadi fenomena psikologis yang berakar dalam sifat manusia, Pareto memutlakkan hal itu dan mengambil posisi yang mencoba dihindari Freud, meskipun Freud tidak begitu berhasil menghindari posisi tersebut.

Konsepsi Ideologi Durkheim

Meskipun Durkheim (1858-1917) tidak memberi analisis sistimatis mengenai konsep ideologi, setidak-tidaknya dia menggunakan istilah itu dan mengusulkan pengertian tertentu tentang itu. Ini dapat ditemukan dalam *The Rules of Sociological Method, (The Rules,* seterusnya) dan ditambah dengan tulisan-tulisan selanjutnya, yang paling penting diantaranya ialah *The Elementary Farm of Religious Life* (The Form, seterusnya). Konteks dimana Durkheim mula-mula membicarakan ideologi adalah percobaan sebagaimana terdapat dalam *The Rules,* untuk meletakkan fondasi-fondasi sosiologi sebagai ilmu pengetahuan fakta-fakta sosial. Mulai dari ajaran (dalil) metodologi bahwa fakta-fakta sosial harus dianggap sebagai benda, Durkheim melihat bahwa manusia membentuk beberapa ide atau anggapan dasar pada benda, yang tentu saja cenderung menggantikan benda yang sesungguhnya. Ide-ide atau pikiran dasar ini mungkin menjadi subjek ilmu pengetahuan dan renungan yang mengganti benda itu sendiri. Ilmu pengetahuan yang mengurusi ide-ide ini hanya dapat menghasilkan apa yang disebut Durkheim "ideological analysis", yaitu menjadi ilmu pengetahuan yang "maju terus dari idea sampai benda, tidak dari benda ke idea".[93]

Pada awalnya, semua ilmu pengetahuan menjumpai anggapan dasar seperti ini. Bahkan ilmu fisika dan ilmu kimia, ketika pertama kali muncul, sudah terdapat beberapa pengertian kasar (crude nations) mengenai fenomena fisika-kimia, karena pikiran itu muncul sebelum ilmu pengetahuan dan manusia tidak dapat hidup tanpa membentuk ide. Pada saat fenomenon baru menjadi subjek ilmu pengetahuan, maka anggapan dasar, seperti konsep berhalanya Bacon, berupaya menggantikan diri pada benda-benda yang sesungguhnya sehingga "sebagai gantinya manusia mengamati, menggambarkan, dan membandingkan benda-benda tersebut, kita puas memusatkan kesada- ran kita pada, dengan cara menganalisis dan mengkombinasikannya, idea-idea kita.

Sebagai gantinya adalah ilmu pengetahuan yang membahas berbagai realita, kita menghasilkan sesuatu yang tidak lebih dari analisis ideologi".[94] *Dengan jelas Durkheim merasakan bahwa metode ini tidak dapat* memberi hasil yang objektif, ide-ide itu seperti tabir yang ditarik antara ahli ilmu pengetahuan dan benda-benda, menyembunyikan ilmu pengetahuan dari benda. Mereka sangat aktif dalam sosiologi, karena benda-benda sosial adalah produk dari aktivitas manusia dan karena itu cenderung muncul sebagai aplikasi atau penjelmaan ide-ide tertentu.

Pada analisis ideologi ini, Durkheim menghadapkan sosiologi sebagai ilmu pengetahuan fakta-fakta. Akan tetapi untuk menyusun sosiologi sebagai ilmu pengetahuan yang sebenarnya, anggapan dasar seperti ini harus dibasmi. Pareto yakin bahwa sosiologi sampai saat ini selalu disajikan secara dogmatis untuk memperingatkan kita supaya tidak tertipu oleh istilah positif yang dicantumkan Comte dalam filsafat.[95] Dukheim percaya bahwa sosiologi sampai pada saatnya hanya membicarakan beberapa anggapan dasar bukan benda-benda. Dengan begitu dia juga mengkritik Comte, yang tidak konsisten dengan program positivist, melepaskan keterangannya mengenai fenomena sosial sebagai fakta-fakta alam, yang membuat objek sosiologinya menjadi pre-notion (ide kemajuan ummat manusia yang terus menerus sepanjang sejarah), yang ternyata tidak dapat diperiksa benar-tidaknya secara mutlak melalui observasi objektif. Dalam perjalanan yang begi- tu maju, Durkheim mengatakan "orang tidak hanya tetap tinggal da- lam lingkungan ideologi akan tetapi menyerahkan sebuah konsep yang sebenarnya tidak sosiologis kepada seosiologi."[96] Kekeliruan yang sama dibuat oleh Spencer, yang menolak ide kemajuan hanya untuk menggantikannya dengan pra pengertian yang lain yaitu ide kerja sama.

Karena itu, Durkheim mendefinisikan ideologi bertentangan dengan ilmu pengetahuan. Mengikuti tradisi Bacon dia menggantikan ideologi sebagai anggapan atau berhala yang menghalangi pengertian ilmiah tentang realita. Ide adalah "ilusi-ilusi" yang memutar balik aspek benda yang sebenarnya "dan menghasilkan dunia imajiner".[97]Ahli ilmu pengetahuan "harus membebaskan diri dari ide-ide yang tidak benar yang mendominasi pikiran orang awam".[98] Meskipun demikian,

ideologi tidak semata-mata distorsi hingga dianggap tidak mempunyai fungsi, ide menyelaraskan tindakan manusia dengan lingkungannya. Manusia perlu mengatur tingkah laku mereka dengan sarana dan pengertian tertentu yang memperkenankan mereka menyesuaikan dengan realita. Pengertian dasar mempunyai peranan adaptif yang pasti meskipun sebenarnya mereka itu teori palsu.[99]

Sama dengan konsep idolanya Bacon, sebenarnya mempunyai akibat yang problematik bagi konsepsi ideologi Durkheim. Dalam upaya memperoleh ilmu pengetahuan mengenai fakta sosial tak sedikitpun Durkheim mencapai hasil yang paradoksikal bahkan asal mula ideologi sosial itu sendiri diabaikan. Sebenarnya berbagai macam anggapan dasar bersatu padu dalam sifat manusia. Manusia, kata Durkheim, tidak dapat hidup tanpa membentuk ide mengenai lingkungan mereka, dan kehadiran ide-ide ini tidak dapat diragukan karena orang dapat merasa bahwa ide itu berada di dalam diri orang itu sendiri. Ide adalah produk dari pengalaman yang berulang-ulang dan akhirnya menjadi kebiasaan. "Kita merasakan resistensi ide ketika kita mencoba menyingkirkannya".[100] Karena itu, ideologi tidak muncul sebagai fenomena yang sama sekali tak pasti dan kebetulan. Orang-orang secara spontan menghasilkan dan menetapkan ide-ide menurut kebiasaan untuk menyesuaikan diri sendiri dengan realita. Tetapi penetapan ini tidak bersifat sosial. Seperti halnya konsep idola Bacon yang sebagian besar dibayangkan sebagai penghalang bawaan dari pikiran manusia, begitu juga munculnya ideologi Durkheim; sebagai fenomenon yang menyatu dalam sifat intelek manusia. Analisis ideologi, kata Durkheim, "begitu tepat sesuai dengan bawaan alami pikiran manusia yang terdapat dalam permukaan ilmu pengetahuan fisik".[101] Bahkan ketika sosiologi didirikan dan peraturan metodologinya yang funda- mental ditetapkan, *pikiran itu cenderung begitu alamiah* untuk me- nilai rendah dan mengabaikan kebenaran sehingga kembali ke dalam kesalahan-kesalahan lama pasti akan terjadi jika sosiologi tidak mau tunduk kepada disiplin yang keras."[102] Tidak ada hubungan antara ideologi dan realita sosial. Ideologi hanya ilusi yang secara alamiah berasal dari predisposisi pikiran manusia dan ditetapkan oleh kebiasaan. Meskipun ada fenomenon yang rumit dalam kemunculan ilmu pe-

ngetahuan tentang fakta-fakta sosial, ideologi sendiri tidak dianggap sebagai fakta sosial.

Selanjutnya analisa Durkheim tentang agama memasukkan elemen-elemen baru yang dapat menjabarkan konsepsi ideologi. Meskipun demikian, terdapat makna ganda dalam hubungan antara elemen-elemen baru dengan konsep yang telah ada: Durkheim tidak secara terang melepaskan konsep ideologinya yang awal, beberapa jejak dari konsep itu bisa ditemukan dalam *The Foorms*, tetapi analisisnya mengenai agama dilaksanakan atas dasar yang berbeda-beda. Apakah Durkheim memeegang teguh konsep aslinya, di dalam hal ini agama tidak dapat dianggap sebagai ideologi? Atau apakah secara samar Durkheim menjatuhkan pendekatan yang pertama pada ideologi, dimana ideologi dianggap sebagai representasi kolektif dan agama dimasukkan di dalamnya?[103]

Perlakuan awal Durkheim mengenai ideologi sebagai ilusi spontan yang memutar balik aspek kebendaan tidak dapat memasukkan representasi agama sebagai "representasi kolektif yang menjadi realita kolektif".[104] Tentang pandangan ini, agama tidak dapat berbentuk jaringan ilusi. Selagi Feuerbach memahami agama sebagai proyeksi (pemindahan) wujud manusia ke dalam lingkungan yang transendental, Durkheim mengartikan agama sebagai ekspresi masyarakat, "sistem ide dan individu menggambarkan suatu masyarakat dimana mereka sendiri menjadi anggotanya, hubungan yang mereka bentuk dalam masyarakat tersebut memang kabur."[105] Feuerbach memahami agama sebagai ilusi yang diproyeksikan oleh manusia yang membelah subyek menjadi makhluk asing yang baik (dewa-dewa) dan yang jahat (manusia). Bagi Durkheim, "cita-cita kolektif yang dinyatakan oleh agama itu jauh, disebabkan oleh kekuasaan pembawaan yang kabur dari individu, tetapi di sekolah kehidupan kolektif individu itu mempelajarinya untuk dicita-citakan".[106] Praktek agama tidak merenggangkan tetapi sebaliknya, "menguatkan ikatan-ikatan individu pada masyarakat."[107] Karena itu semua masyarakat membutuhkan agama. "Tidak mungkin ada masyarakat yang tidak merasakan kebutuhan untuk membela dan membenarkan sentimen-sentmen kolektif yang membentuk kesatuannya dan kepribadiannya".[108]

Selagi konsep ideologi awal yang dimunculkan Durkheim bertentangan dengan ilmu pengetahuan, agama tidak berbeda dari ilmu pengetahuan dalam sifatnya atau sikap dasarnya. Ilmu pengetahuan dan agama menyatakan realita dan mencoba menghubungkan keduanya menjadi satu, memilah dan menyusunnya. Bahkan, bagi Durkheim ide-ide logika ilmiah yang essensial dan kategori-kategori fundamental dari pikiran berasal dari agama. Tetapi "jika agama melahirkan semua yang essensial dalam masyarakat maka jiwa adalah agama".[109] Karena itu, tidak mungkin ada antinomi (pertentangan) antara ilmu pengetahuan dan agama karena kedua-duanya berasal dari sumber yang sama, kesadaran kolektif. Memang benar, asal mula ide-ide kolektif itu tidak berarti bahwa agama itu sekaligus cukup bagi objek mereka. Agama mengabaikan jiwa kritik dan bagaimana lolos dari prasangka-prasangka subjektif. Ilmu pengetahuan memasukkan metodologi baru yang yang memungkinkannya mengatasi kekurangan-kekurangan ini.

Tetapi berbagai penyempurnaan metode ini tidak cukup untuk membedakannya dari agama. Dalam hal ini, keduanya mengejar hal yang sama, pikiran ilmiah hanya bentuk pikiran agama yang lebih sempurna. Dengan begitu wajar saja jika yang kedua itu harus secara progresif mengundurkan diri sebelum yang pertama, karena dengan begitu menjadi lebih cocok untuk melaksanakan tugas ini.[110]
Hanya fungsi spekulatif agama yang diambil oleh ilmu pengetahuan; penguatan kembali sentimen-sentimen kolektif merupakan fungsi agama yang abadi.

Dengan begitu ada perbedaan yang jelas antara analisis agama yang dilakukan Durkheim dan konsep ideologinya yang awal. Apakah ini disebabkan oleh kenyataan bahwa dia menganalisis fenomenon yang berbeda. Secara prinsip posisi ini menarik, karena menghindari dari kenyataan perubahan perspektif yang radikal yang tidak diakui oleh pengarangnya sendiri. Andaikata dia melepaskan teorinya yang dulu, maka mungkin sekali dia akan memberi indikasi itu, terutama ji- ka dia bermaksud menggantinya dengan teori baru. Tetapi tidak ada percobaan yang jelas untuk menggantikan analisis agamanya dengan konsep ideologi. Sebaliknya, elemen-elemen tertentu dalam *The Ferms* dapat menyarankan bahwa dalam menganalisis agama konsep ideologi yang dulu dipertahankan meski secara sama-samar.

Sebenarnya, isi pokok dari ideologi itu ialah ide-ide atau prapengertian (pre-notions) yang menggantikan benda, yaitu fakta-fakta sosial yang harus dianggap sebagai benda. Agama adalah fakta sosial dan karena itu harus dipelajari sebagai benda. Tetapi pada anggapan dasar mengenai agama, ide-ide ideologi menggantikan diri untuk benda yang sesungguhnya. Durkheim, tampaknya mengetahui kedua sum- ber itu. Pertama dia menguatkan bahwa :

... dari kenyataan bahwa "pengalaman agama", jika kita memilih menyebutnya ini, betul ada dan mempunyai fondasi tertentu, tidak berarti rea- lita yang menjadi fondasinya tidak sesuai secara objektif dengan ide yang dimiliki orang-orang yang percaya akan itu.[111]

Kedua, tidak hanya orang-orang yang percaya akan tetapi juga para ahli filsafat selalu salah memahami agama yakni "hanya sebagai metode yang pada umumnya mereka anggap sebagai proses dialektik semata; mereka membatasi diri pada analisa ide yang mereka buat sendiri tentang agama".[112] Secara samar Durkheim menghadirkan kembali konsepsi lamanya mengenai ideologi, yang dari sudut pandang agama sendiri tidak ideologis tetapi ide yang dimiliki beberapa orang tentang agama adalah ideologis. Meskipun istilah ideologi tidak lagi digunakan, fenomenon yang digambarkan mengikuti konsepsi yang digambarkan dalam *The Rules*. Agama adalah fakta sosial tetapi sebagai gantinya menganalisis itu sebagai benda, para ahli filsafat akan merasa puas menganalisis ide atau pra-pengertian yang mereka buat untuk mereka sendiri tentang agama. Perbedaan terminologi hanya formal saja, apa yang ada dalam *The Rules* disebut "ideological analisis" (analisa ideologi) dan disebut "dialectic method" (metode dialektik) dalam *The Forms*.

Meskipun demikian ada juga argumen kuat yang menguntungkan untuk melihat perubahan dalam konsep ideologi. Ketika Durkheim menganalisa proses idealisasi dalam agama dia menyinggung mekanis- me ideologi yang sama, tetapi, secara bersamaan, dia memberi dasar yang berbeda. Sebenarnya, Durkheim percaya bahwa meskipun realita muncul secara jelas di tengah-tengah mitologi dan theologi namun hal itu terjadi sesuai dengan bentuk yang diidolakan. Cara mencita-citakan

inilah yang menjadi ciri agama, dengan demikian agama didefinisikan sebagai kemampuan, "menggantikan dunia yang sesungguhnya dengan dunia lain yang berbeda, kemana mereka (orang-orang itu) mengangkut dirinya dalam pikiran".[113] Jelas bahwa definisi ini mendatangkan mekanisme ideologi seperti yang digambarkan dalam *The Rules,* yaitu penggantian "dunia imajiner" dengan dunia yang sesungguhnya. Namun pada pertanyaan tentang asal mula idealisasi, Durkheim memberi jawaban yang jelas berbeda. Dalam *The Rules* diterangkan sumber ideologi berkaitan dengan "natural bent" (pembawaan alami) dari pikiran manusia, dalam *The Forms* dikuatkan bahwa;

... ada yang menjawab bahwa manusia mempunyai kecakapan alami untuk bercita-cita. Akan tetapi hal itu hanya merubah istilah dari suatu masalah, tidak menyelesaikan justru memajukannya. Idealisasi yang sistimatis merupakan ciri agama yang essensial. Yang menjelaskan pada mereka melalui kekuasaan idealisasi dari pembawaan untuk sekedar mengganti satu kata dengan kata lain yang ekuivalen dengan yang pertama; dengan demikian seolah-olah mereka menyatakan bahwa manusia membuat agama karena mereka mempunyai sifat keagamaan.[114]

Secara samar, apa yang disebutkan diatas adalah kritik tajam mengenai konsepsi ideologi yang dulu.

Dalam *The Rules* ideologi sendiri tidak dianggap sebagai fakta sosial, dengan demikian ideologi adalah rintangan bagi ilmu pengetahuan bukan objek bagi ilmu pengetahuan. Sekarang Durkheim menyatakan bahwa "pembentukan dunia ideal bukan fakta yang tidak dapat dirubah yang lolos dari ilmu pengetahuan; hal itu tergantung pada kondisi yang dapat dijangkau oleh penelitian, ideologi adalah produk kehidupan sosial alamiah".[115] Dalam *The Rules* manusia secara spontan membantu ide-ide untuk menyesuaikan diri dengan lingkungannya, sedangkan sekarang idealisasi tidak disebabkan oleh "kekuasaan individu dengan pembawaan yang kabur "tetapi sebaliknya, individu telah belajar mencita-citakan "kehidupan kolektif di sekolah".[116] Menurut argumen ini konsep ideologi telah berubah. Mekanisme ideologi seperti yang digambarkan dalam *The Rules* bisa didapatkan dalam agama, tetapi sekarang memiliki fondasi sosial. Durkheim akhirnya akan sampai pada taraf yang membayangkan penetapan sosial ideologi.

Bagaimana ketentuan sosial itu harus difahami? Mula-mula, Durkheim ingin memisahkan diri dari setiap teori refleksi yang masih mentah yang diidentifikasikannya, bagaimanapun kekeliruan itu sama dengan Marxisme. Dia mendesak bahwa teorinya bukan "pernyataan kembali pada materialisme sejarah yang sederhana", "ketika dia menunjukkan bahwa agama adalah sesuatu yang penting dalam kehidupan sosial, kita tidak bermaksud mengatakan bahwa mengatasi diri dengan cara menterjemahkan bentuk-bentuk materiil dan berbagai keperluan masyarakat yang penting ke dalam bahasa lain."[117] Penetapan sosial tidak berarti bahwa kesadaran adalah epifenomenon dari materi dasar, juga tidak mengakibatkan penurunan atau pengecilan nilai.[118] Kedua, dalam istilah positif, Durkheim memahami penetapan sosial sebagai makna dan konsep adalah representasi kolektif, mereka sesuaikan dengan keadaan tertentu, yaitu masyarakat, mempertimbangkan hal-hal yang sebenarnya mereka alami sendiri".[119] Kesadaran kolektif, "bentuk kehidupan psikis yang tertinggi", adalah sumber dari semua pikiran logis dan sumber dari kategori dasar tempat pikiran manusia bekerja. Representasi kolektif memberi "jaminan objektivitas; sesuai kenyataan bahwa hal itu dapat menyamaratakan dan mempertahankan diri secara gigih".[120]

Meskipun demikian, konsepsi penerapan sosial yang umum ini masih tidak membedakan antara ideologi dan bentuk-bentuk pengetahuan lainnya. Sebab meskipun Durkheim tidak menerima perbedaan kualitatif antara agama dan ilmu pengetahuan tentunya harus ada fondasi sosial dalam perbedaan mereka. Dalam hal ini Durkheim menjawab bahwa meskipun tidak semua representasi kolektif tidak mencukupi subjeknya, tetapi juga tidak mencukupi dalam satu waktu.

... Jika masyarakat adalah sesuatu yang universal kaitannya dengan individu, masyarakat sendiri adalah individualitas (kepribadian), yang mempunyai pola pikir dan tabiat-tabiatnya sendiri; masyarakat adalah subjek tertentu dan karena itu apa yang dipikirkan juga menjadi khusus. Karena itu representasi kolektif juga mengandung elemen-elemen subjektif, dan ini harus dibongkar sampai akar-akarnya, jika kita mau mendekati realita lebih dekat.[121]

Dengan kata lain penetapan ideologi yang spesifik berasal dari sifat representasi, representasi kolektif yang bergantian, berasal dari pola pikir pribadi dari kepribadian sosial.

Dalam *The Rules* diterangkan ideologi berkaitan dengan pembawaan alami (natural bent) yang menyatu dalam pikiran individu; dalam *The Forms* terlihat ideologi diterangkan berkaitan dengan bawaan alami yang menyatu dalam pikiran masyarakat yang dianggap sebagai subyek. Penetapan ideologi sosial diputuskan ke dalam idiosyncracy (tabiat aneh), subjektivitas pembawaan individu kolektif yang mengkhususkan pada setiap pemikiran. Tetapi pemindahan ini hampir seluruhnya mengaburkan perbedaan antara dua konsepsi ideologi yang telah kita nilai. Meskipun orang menerima eksistensi subjek sosial, perbedaan antara *innate bent* (kesukaan bawaan) individu dan kolektif tampak sekunder. Ideologi akhirnya menjadi kondisi apriori dari semua kepribadian sosial, sampai tingkat ini, tidak banyak perbedaan apakah Durkheim melepaskan konsepsi pertamanya atau tidak. Bagaimanapun tampak bagi saya bahwa dimasukkannya kesadaran kolektif dalam *The Forms,*dengan dalil yang cukup kuat, harus membuat orang menerima dengan baik eksistensi perubahan dalam konsep ideologi. Tidak ada elemen kesadaran dapat berada diluar kesadaran kolektif, bahkan ideologipun tidak.

Dapat dikatakan bahwa perbedaan antara dua konsepsi itu tidak sekecil yang saya buat, umpamanya hubungan antara ideologi dan ilmu pengetahuan terpengaruh secara mendalam dan bervariasi menurut posisi yang dinilai orang adalah betul. Selagi dalam *The Rules* ada pertentangan yang kuat antara ideologi dan ilmu pengetahuan, dalam *The Forms* Durkheim menolak ide pertentangan antara keduanya karena sama-sama barasal dari satu sumber. Meskipun demikian, perbedaan ini lebih tampak dalam bentuk pemunculannya dari pada yang sebenarnya terjadi. Perubahan yang terjadi adalah bahwa Durkheim sekarang mempersamakan asal-usul ideologi dan ilmu pengetahuan dalam pengalaman masyarakat kolektif. Tetapi sama sekali dia tidak menilai rendah perbedaan itu. Sebaliknya, agama dianggap mundur secara progresif sebelum ilmu pengetahuan cenderung menggantikan semua fungsi agama baik yang kognitif maupun intelektual. Durkheim melihat evolusi yang sesungguhnya: "Konsep yang pertama dianggap benar

karena berkurangnya kecenderungan kolektif kecuali dengan syarat dibenarkan".[122] Selain itu, dia sangat kritis terhadap mereka yang menggunakan "metode dialektik" untuk memahami agama, dan dia tidak menerima ide agama yang datang dari para pemeluknya. Apa yang sesungguhnya terjadi ialah bahwa dalam *The Forms* Durkheim telah menemukan fungsi ganda ideologi. Dalam *The Rules* dia sudah mengetahui bahwa ideologi mempunyai fungsi intelektual yang penting. Sekarang dia menambah pada fungsi sosial untuk menyatakan sentimen-sentimen kolektif. Inilah sebabnya mengapa ilmu pengetahuan tidak dapat menolak memberi hak hidup kepada ideologi. Meskipun demikian ilmu pengetahuan harus mengambil alih fungsi intelektual ideologi dan harus menolak haknya untuk menyatakan azas kepercayaan atau menuntut kompetensi sosial. Dalam, *The Rules* dia hanya mempertimbangkan fungsi ini, dan dengan begitu menekankan oposisi pada ilmu pengetahuan. Sekarang dia menekankan fungsi yang lain, dengan demikian pertentangan antara ideologi dan ilmu pengetahuan nampak hilang. Tetapi sebenarnya hal itu dipertahankan dalam hubungan yang sama pada setiap fungsi intelektualnya.

Durkheim mengkritik konsepsi yang menerangkan kecakapan manusia untuk mencita-citakan kekuasaan pembawaan dalam waktu singkat. Dia mengatakan, sebagaimana dikatakan seseorang, bahwa manusia membuat agama karena mereka mempunyai sifat keagamaan. Namun akhirnya dia menunjukkan sesuatu yang pada pokoknya tidak berbeda, yaitu bahwa manusia membuat agama karena masyarakat mempunyai sifat keagamaan. Berlindung kepada subjektitifitas dari individu yang hypostatized (penuh dugaan) hanya menutupi kenyataan bahwa ideologi digambarkan sebagai *a priori* yang diberikan secara spontan. Agar ketentuan sosial benar-benar memilki arti maka harus dilakukan secara spesifik; kalau tidak, dia hanya menjadi bentuk kosong yang tidak dapat dibedakan dari manifestasi individual yang telah terjadi berulang kali. Kenyataan ini menunjukkan perbedaan yang penting antara konsepsi determinasi Durkheim dan Marx. Selagi Durkheim melacak kembali ideology yang kembali pada subjektivitas bentuk masyarakat umum, Marx merinci beberapa praktek sejarah, kontradiksi dan kondisi materiil yang di dalam masyarakat, yang me- nentukan kehidupan masyarakat. Bagi Marx memahami produksi materiil itu

rumit, tidak sebagai kategori umum tetapi dalam bentuk sejarah tertentu untuk menyelidiki hubungannya dengan produksi spi- ritual. Sebaliknya, Durkheim cenderung memandang representasi se- bagai *sosial* dalam pengertian ada subjek kolektif yang "memikirkan" mereka.

Durkheim menuduh Marx merubah kesadaran menjadi epifenomenon dari basis morfologinya. Tetapi dia dapat dituduh sebaliknya karena merubah kesadaran menjadi hasil pengalaman kolektif yang hypostatized. Dengan menggambarkan keadaan sosial sebagai praktek manusia yang terdahulu, Durkheim mewujudkan hal itu sebagai sifat kedua. Konsekuensi logis dari pemikiran ini, fakta-fakta sosial seperti ideologi, menjadi normatif dengan menaruh hormat pada praktek manusia, termasuk semua nilai dan pekerjaan yang dilakukan menusia. Agama tidak pernah membutuhkan bentuk spekulasinya, dan inilah sebabnya mengapa pikiran manusia yang sebenarnya digambarkan sebagai "batas ideal tempat kita selalu mendekat, tetapi kita tidak akan pernah berhasil mencapainya, meski dengan segala kemungkinan yang menyertainya".[123] Akhirnya untuk lolos dari ideologi, tidak mungkin individu kolektif membuang subjektivitasnya. Konsepsi ideologi Durkheim mengandung masalah sebagaimana yang ada dalam konsepsi Freud. Keduanya, adalah rasionalis dan mengharapkan ilmu pengetahuan bebas dari ideologi, namun logika yang dibuat oleh mereka menjadikan tugas itu tidak mungkin dilakukan. Karena itu, akhirnya konsepsi ideologi yang ia bangun lebih dekat pada konsepsi psikologi, kendati Durkheim menafikan psikologi dengan cara yang khas. Selagi Freud mencari substratum ideologi dalam jiwa individu, Durkheim mencarinya dalam kesadaran kolektif. Tetapi dalam kasus ideologi, keduanya terpisah dari kontradiksi-kontradiksi sosial historis, tercantum pada bentuk umum, entah itu oedipus complex atau collective idiosyncracy. Kedua substrata muncul seperti diberikan, fakta-fakta ahistoris menggantikan ketentuan yang spesifik.

4 TRADISI HISTORICIST: SOSIOLOGI PENGETAHUAN MANNHEIM DAN STRUKTURALISME GENETIK GOLDMANN

Pengantar

Mengikuti analisis Luka'cs yang berpengaruh dalam sosiologi literatur dan kultur, Mannheim dan Goldmann melanjutkan tradisi neo-Kantian yang telah dikokohkan oleh historisisme Jerman. Keduanya menggarisbawahi perbedaan dasar ilmu pengetahuan alam dan ilmu pengetahuan sosial, dan keistimewaan metodologi yang dapat diterapkan pada ilmu pengetahuan sosial. Ketika menganalisis kehidupan sosial, dikatakan, diperlukan jenis pemahaman tertentu karena obyek pengetahuan itu sebagian meliputi subyek. Namun keduanya menempatkan kasus itu semacam integrasi tertentu antara keterangan kausal (yang menyebabkan) dan intepretasi fenomena kultural. Seperti halnya Goldmann, Mannheim sangat terpengaruh oleh intepretasi Luka'cs tentang Marxisme dan mencoba mendukung analisa fenomena kultural terhadap identifikasi sudut pandang kelas atau *Weltanschauung* (pandangan hidup). Meskipun demikian, selagi Mannheim secara sadar memisahkan diri dari Marx dan ingin mengganti teori ideologinya dengan sosiologi pengetahuan yang lebih umum, Goldmann menempatkan Marx sebagai salah-satu pendiri strukturalisme genetiknya.

Dalam pola umum untuk menganalisis fenomena kultural, konsep ideologi difahami berkaitan dengan pengertian sudut pandang kelas yaitu, sistem umum ideologi, berbagai aspirasi dan perasaan yang lazim bagi kelas tersebut dan mempersatukan anggotanya. Ketentuan preferensi untuk konsep ideologi positif berada di atas pendekatan tradisional, yakni pendekatan kesadaran palsu. Namun selama Goldmann masih mempertahankan perbedaan epistemologis antara pandangan dari berbagai kelas, Mennheim merelatifkan semua titik pendirian, termasuk Marxisme. Dalam perbedaan ini, perlakuan ideologi sebagai pandangan hidup kelas mempunyai akibat serupa karena ideologi kehilangan semua keistimewaannya sebagai konsep. Dalam sudut pandang kelas semua produk intelektual dan kultural mendapat dukungan penuh, dan dengan begitu menjadi tidak dapat dibedakan dari ideologi.

Kesadaran Dan Realita: Antara Relationisme Dan Relativisme

Seperti Luka'cs, partner bekerja sama waktu masa mudanya, Mannheim (1893 - 1947) sangat terpengaruh oleh Marxisme dan juga historisme Jerman, terutama melalui Dilthey. Tidak seperti Luka'cs, dia tidak pernah menjadi Marxist yang sesungguhnya, meskipun dalam masa dewasanya dia juga menjauh dari ajaran *Geistesgeschichte* yang paling idealis. Tradisi "interpretative" neo-Kantian nampaknya mempunyai pengaruh yang lebih besar dan lebih lama pada konsepsi Mannheim dari pada konsepsi Luka'cs. Bahkan ketika dia mengembangkan sosiologi pengetahuannya, yang banyak mengambil dari teori ideologi Marx, Mannheim mengatakan bahwa "sosiologi pengetahuan dalam perkembangannya erat hubungannya dengan teori ideologi, tetapi berkembangnya zaman perbedaan teori itu makin jelas terjadi"[(1)]. Mannheim ingin melampaui titik pandang Marxist yang dipandang sempit dalam membuat garis besar suatu teori tentang ketentuan sosial dari pengetahuan dan metodologi analisis yang sosiologis. Tulisan-tulisannya yang awal tidak memberikan perincian mengenai ketentuan sosial dari ilmu pengetahuan dan sebaliknya, mempercayakan penuh

pada *Verstehende* approach (pendekatan pemahaman).

Sebenarnya dalam karangannya "On the intterpretation of Weltanschouung" Mannheim menekankan bahwa produk-produk kultural memerlukan interpretasi makna yang tidak dapat dilaksanakan dengan metode ilmu pengetahuan alam. Dalam hal ini *Weltanschauung* sebagai pandangan global dari suatu zaman menjadi peran sentral karena interpretasi meliputi lokasi produk-produk kultur secara keseluruhan sebagai bagian-bagian yang penuh arti. Seperti dia katakan, "Pertanyaan penting ialah bagaimana semua yang kita sebut jiwa, "weltanschouung", dari suatu zaman dapat disaring dari berbagai"objectifications" dari zamannya dan bagaimana kita dapat memberi laporan teori tentang pengetahuan".[2] Mannheim mengakui beberapa kesulitan metodologis yang berbaur dalam pertanyaan ini. *Weltanschauung* adalah apa saja yang berada di luar objektivikasi, namun kultur tetap dalam proses evaluasi sejarah. Ditambah lagi, sebagaimana ditekanan oleh Dilthey, ada aspek-aspek *Weltanschauung* yang tidak rasional yang tidak mudah dirubah menjadi analisis ilmiah. Namun Mannheim menegaskan bahwa memindahkan isi yang dapat difahami dalam pengalaman teoritis ke dalam istilah-istilah ilmiah adalah mungkin.[3] Orang harus menolak metode ilmu pengetahuan alam untuk menganalisis produk-produk kultur, tetapi persoalan ini peka terhadap analisis ilmiah yang spesifik bagi ciri-ciri tertentu dari objek.

Tugas memasukkan objektivikasi kultural dalam Weltanschauungnya dapat diselesaikan pada tiga tingkat arti yang berbeda. Arti objektif, identifikasi yang jelas dari suatu tindakan; arti ekspresif, maksud subjektif dari subjek, dan arti dokumenter, seluruh arti yang berasal dari suatu analisis dari semua implikasi tindakan. Arti terakhir itu yang paling luas dan terjadi bersamaan dengan seluruh pandangan atau *Weltanschauung* dari suatu zaman. Inilah sebabnya mengapa makna tersebut harus digambarkan sebagai keistimewaan historis dan dapat berubah. Seperti Mannheim katakan;

... Tidak seperti dua tipe interpretasi lainnya, interpretasi dokumenter mempunyai keistimewaan yang harus dilaksanakan dalam setiap periode, dan bahwa satu interpretasi yang manapun sangat terpengaruh oleh lokasi

arus sejarah tempat penterjemah mencoba merekonstruksikan jiwa dari masa lalu.[4]

Karena Mannheim menyempurnakan versi sosiologi pengetahuannya, dia menjauh dari pendekatan pertama dan mulai meletakkan tekanan yang lebih besar pada penetapan sosial sebagai obyek kultural.[5] Dia masih menyimpan banyak konsep dari tradisi historis tetapi sekarang dipersatukan ke dalam konsepsi yang memberikan keistimewaan pada penjelasan sosiologi genetik. Sifat dari pendekatan baru ini adalah penetapan pikiran yang eksistensial meliputi, pertama, bahwa tipe-tipe pengetahuan tertentu tidak timbul dari undang-undang yang immanent (ada di seluruh alam dunia) atau semata-mata logis tetapi secara pasti ditentukan oleh faktor-faktor ekstra-teoretis atau eksistensial dan kedua, faktor-faktor eksistensial ini tidak hanya penting bagi asal usul pengetahuan tetapi juga bagi isinya, lingkungannya, dan validitasnya.[6] Mengikuti Marx, Mannheim mengatakan bahwa "berbagai hubungan sosial dan proses meliputi pola kehidupan sosial yang lazim adalah faktor-faktor penentu dari kehidupan mental yang sesuai dengan struktur sosial tertentu"[7], dan bahwa "ada cara-cara berpikir yang tidak dapat dimengerti secara cukup selama asal-usul sosial mereka kabur".[8]

Seperti Hegel dan Marx, Mannheim mengritik epistemologi klasik untuk menganggap proses kognitif sebagai kontemplasi (renungan) teoretis. Dia mengemukakan ide praktek sebagai basis konsepsi baru dalam lingkungan pengetahuan tertentu. Itu adalah dorongan untuk bertindak yang mula-mula membuat obyek-obyek dunia dapat digunakan oleh subyek yang bertindak".[9] Dia juga menolak pendekatan arti yang individualistis atau psikogenetik. Titik pandang sosio- logis harus mencari asal usul arti dalam kontek kehidupan kelompok. Pengetahuan bermula dari proses kerja sama kehidupan kelompok, di- mana tiap orang mengembangkan pengetahuannya di dalam kerangka bersama, aktivitas bersama, dan cara mengatasi kesulitan bersama".[10]

Walaupun begitu dua sifat penting dari asal-usul historis itu disimpan dan diintegrasikan ke dalam dasar-dasar pendapat oleh Mannheim. Pertama, dia membatasi pendekatannya pada jenis pengetahuan tertentu yang dia namakan "existentially-determined" dan yang ber-

kaitan dengan soal-soal historis, politik dan pada umumnya kultural. Ini adalah jenis pikiran yang hasil-hasilnya "sebagian ditentukan oleh sifat pemikiran subyek" dan yang berupa "fungsi dari sudut pandang atau perspektif tertentu".[11] Mannheim mendesak bahwa obyek-obyek kultural tidak dapat diuji dengan metode-metode ilmu pengetahuan alam; dalam pengertian ini perbedaan historiscist tradisional antara *Geisteswissenschaften* dan *Naturwissen schaften* (ilmu pengetahuan jiwa dan ilmu pengetahuan alam) dipertahankan. Lebih lagi, Mannheim tidak hanya memisahkan dua lingkungan ini berdasarkan perbedaan pendekatan metodologis yang ada pada mereka tetapi juga menafikan ilmu pengetahuan alam dari ketentuan faktor-faktor sosial yang langsung seperti perkataannya, "dalam matematika dan ilmu pengetahuan alam, kemajuan sampai ke tingkat tinggi nampaknya ditentukan oleh faktor-faktor yang immanent, satu pertanyaan untuk mencapai sasaran dengan keperluan yang logis". [12]

Perselisihan mengenai perkembangan immanent dari ilmu pengetahuan ini berlebihan dan sewenang-wenang. Ada sedikit pembenaran untuk menghilangkan lingkungan kesadaran ketetapan sosial yang penting, mungkin ada perbedaan yang tidak dapat diingkari antara penetapan sosial ilmu pengetahuan sejarah dan ilmu pengetahuan alam, sejarah berkenaan dengan efek-efek pada isi ilmiahnya. Namun Mannheim memutlakkan perbedaan itu untuk membagi kesadaran manusia menjadi dua dunia yang terpisah. Dualisme ini mengakibatkan idealisme epistimologi dalam bidang ilmu pengetahuan alam dan mendorong relativisme dalam bidang ilmu sosial.

Kedua, penetapan ilmu pengetahuan sosial dan ilmu pengetahuan kultural oleh faktor-faktor sosial dijembatani oleh "seluruh sistem cara pandang dunia" atau *weltanschauung*.[13] Mannheim mencoba menghindari assosiasi langsung antara kelas dan pengetahuan, antara kepentingan dan kesadaran, untuk mengetahui Marxisme (Marxisme rakyat) secara jelas yang langsung menghubungkan produk-produk spiritual dari pikiran dengan kepentingan ekonomi kelas. [14]

Kita tidak dapat menghubungkan sudut pandang intelektual langsung dengan kelas sosial, apa yang dapat kita lakukan ialah mendapatkan korelasi antara "gaya pikiran" yang mendasari sudut pandang tertentu, dan "motivasi intelektual" dari kelompok sosial tertentu.[15]

Dengan demikian gaya pikiran harus dihubungkan dengan sistem sikap, yang secara bergantian dapat dihubungkan dengan sistem ekonomi dalam "circuitous route" (jalan yang tidak langsung menuju sasaran). Faktor-faktor ekstra-teoritis yang mempengaruhi pikiran yang "existentially-determined" tidak hanya kepentingan ekonomi tetapi pandangan kelas atau kelompok yang menyetujui tiap manivestasi individu.

Dari sini Mannheim melanjutkan ke versi tingkat interpretatif dari fenomenon intelektual yang berbeda. Sekarang dia membedakan interpretasi ideologis dari interpretasi sosiologis. [16] Interpretasi ideologis ialah interpretasi dari pikiran tertentu yang tetap terjebak dalam immanensi pikiran. Interpretasi sosiologis adalah interpretasi dari luar yang mencoba menghubungkan pengetahuan dengan konteks sosial yang lebih luas, dari sana datangnya petunjuk-petunjuk yang kita pahami artinya. Bila orang mencoba menginterpretasikan pikiran dari dalam, maka isinya muncul sebagai "ide", ketika orang mencoba pendekatan dari luar isinya muncul sebagai "ideologi", "ideologi dianggap sebagai fungsi dari eksistensi" yang ditempatkan di luar. Penggunaannya ini berarti "pembukaan semua hubungan diatur secara eksistensial hanya menciptakan pengaruh dan kemunculan yang mungkin dari fenomenon intelektual".[17]

Contoh-contoh interpretasi dari luar diberikan oleh Mannheim dalam dua karangan dimana fenomena "kompetisi" dan "generasi" menerima peranan yang pasti dalam membentuk struktur mental. [18] Umpamanya, generasi sebagai fenomena sosiologis berarti cenderung mempengaruhi kesadaran dengan cara sama yang dipakai oleh golongan tertentu ketika mempengaruhi pikiran para anggotanya, seperti Mannheim katakan;

... kenyataan menjadi milik golongan yang sama, dan kenyataan menjadi milik generasi yang sama atau kelompok yang seusia, bersama-sama mereka memiliki kenyataan, dalam proses sosial dan sejarah keduanya saling memberi, dan dengan begitu mereka membatasi pada deret pengalaman potensial yang spesifik, mengarahkan mereka kepada model pikiran dan pengalaman yang berwatak khas.[19]

Pernyataan umum dalam kasus generasi ini adalah kompetisi yang dikongkritkan secara historis. Sebenarnya, Mannheim menggambarkan empat periode sejarah dimana kompetisi diantara kelompok sosial dalam perjuangan mereka untuk kekuasaan memperoleh bentuk yang berbeda, dengan begitu menentukan interpretasi dunia yang berbeda. Cara berpikir yang didasarkan atas konsensus dan kerja sama spontan antara kelompok-kelompok (kebijaksanaan tradisional dan rakyat, peribahasa-peribahasa, mitos-mitos dan lain) bentuk aslinya dapat dijumpai dalam strata atau masyarakat yang sosialnya seragam (homogen). Cara berpikir yang didasarkan atas posisi monopoli (theologi dan sudut pandang pendeta abad pertengahan, literati Cina) terdapat dalam masyarakat dimana kelompok sosial menjalankan kekuasaan dengan cara menutup diri dari kelompok lain. Kompetisi atomistik antara beberapa teori pada gilirannya, berasal dari kompetisi sejarah antara kelompok sosial yang dibebaskan dari perwalian pendeta (ecclesiastical turelage) dan mencari kekuasaan politik dengan cara berpikir, yang didasarkan atas konsentrasi pada satu interpretasi dari berbagai kelompok yang dulu bersaing, mengikuti periode atom, dengan begitu menentukan pandangan dunia yang lebih sedikit tetapi lebih dominan (umpamanya persatuan pikiran konservatif Eropa).[20]

Ada kekurangan ketepatan dalam gambaran Mannheim mengenai kelompok sosial yang bertanggung jawab atas gaya pikiran. Terutama dalam periode "kompetisi otomistik". Kelompok-kelompok yang bersaing tersebut bervariasi seperti halnya Gereja, kaum bangsawan istana, kaum borjuis besar, gereja efisiil dan pangkat-pangkat gereja yang lebih rendah, negara absolut, keuangan tinggi dan seterusnya. Jelas mungkin terjadi kekacauan dan tumpang tindih antara lembaga-lembaga, golongan-golongan dan kelompok-kelompok yang lebih kecil karena tidak diadakan perbedaan heirarki diantara mereka dan teori-teori mereka yang berkonflik. Perjuangan antara realisis dan nominalisis, oposisi antara gereja dan negara absolut, dan konflik antara kaum borjuis dan kaum bangsawan muncul pada tingkat yang sama tanpa indikasi mengenai mana yang lebih relevan dan tanpa mempertimbangkan kemungkinan bahwa satu dari mereka dapat menjadi fondamen dari yang lainnya.

Arti fungsional yang diberikan dengan penafsiran sosiologis pada fenomena intelektual juga disebut "relationalisme" oleh Mannheim. Prosedur sosiologi pengetahuan dikatakan "rational" karena mencoba menghubungkan pikiran dengan cara menafsirkan dunia yang bergantian tergantung pada struktur sosial tertentu. Bagaimana relationalisme, yang memberi arti fungsional, berhubungan dengan arti intrinsik dari fenomena intelektual, apakah dua arti ini benar-benar berkaitan?

Mannheim mengajukan dua pemecahan alternatif pertama menekankan pentingnya arti fungsional:

Itu mendesak bahwa penafsiran intrinsik pada waktu yang sama memberi pengertian baru, selagi merelatifkan "arti immanent" dengan memfungsionalkan itu, tepat dengan mempersatukan penafsiran tersebut ke dalam konteks arti yang lebih tinggi.[21]

Disini, kebenaran intrinsik dari fenomenon intelektual dipengaruhi oleh interpretasi fungsional.

Penyelesaian yang kedua menekankan kepentingan arti immanent dan mengabaikan "elemen eksistensial" dari pikiran historis. Pikiran historis disesuaikan dengan pikiran yang semata-mata teoritis dan karena itu harus dinilai dengan kriteria immanent. Pemisahan secara tajam antara arti fungsional dan arti intrinsik diajukan dengan cara membuat kedua tingkat tidak seimbang. Dalam penyelesaian ini mempunyai dua alternatif lebih lanjut. Satu posisi yang mempertahankan bahwa penyelidikan fenomena intelektual harus ditahan dalam batas-batas arti intrinsik. Pengetahuan fungsional mungkin tetap tidak relevant dan tanpa arti. Posisi yang lain menganggap "hanya arti fungsional sah dan menolak diskusi apapun atas dasar yang immanent sebagai "sesuatu yang semata-mata ideologis" sebagaimana dilakukan oleh Marx".[22]

Mannheim menampilkan tiga kemungkinan ini tanpa ada ketegasan untuk memilih salah satunya. Tetapi jelas sekali bahwa dia menyukai penyelesaian yang pertama. Karena itu dia menghadapi pertanyaan-pertanyaan bagaimana arti fungsional mempengaruhi kebenaran fenomenon intelektual dan apakah relationisme menuju ke relativisme atau tidak. Mannheim mengakui bahwa dalam menggambarkan piki-

ran yang berkaitan dengan posisi sosial pengarang, telah terjadi proses "self-relativization" dari pikiran pengarang. Tetapi dia mendesak bahwa membedakan self relativization dari relativisme epistimologis adalah sesuatu yang mungkin.

Orang mungkin menegaskan bahwa pikiran itu "relatif karena keadaan" (relative to being) "tergantung kepada keadaan", "non-otomus (tidak baku)", "bagian dari keutuhan yang tercapai di luar dirinya", tanpa menyatakan setiap "relativisme" memperhatikan nilai-nilai kebenaran yang ada padanya. Pada titik ini, boleh dikatakan, masih terbuka apakah "existential relativization" pikiran itu digabungkan dengan relativisme epistimologis atau tidak,[23]

Jawaban Mannheim pada pertanyaan yang terbuka itu bervariasi. Dalam "The problem of siciology of knowledge" dia menekankan kebebasan dari masing-masing aspek. Membicarakan "unmasking turn of mind (keterbukaan pemikiran)" yang mencirikan pikiran modern dalam perjuangannya melawan tradisi teokratis, Mannheim menegaskan bahwa turn of mind (peralihan pemikiran) ini "tidak mencoba membantah, mengingkari atau meragukan ide-ide tertentu, tetapi agak *menguraikan* (disintegrate) mereka".[24] Dia melacak perbedaan antara "mengingkari kebenaran sebuah ide dan menentukan fungsi yang dijalankannya". Karena itu dia dapat menguatkan bahwa, bila saya tidak mengajukan pertanyaan (atau setidaknya bila saya tidak membuat pertanyaan ini menjadi beban argument saya) apakah yang dikatakan ide itu benar, tetapi mempertimbangkan itu semata-mata dalam hubungan fung- si ektra theoretical yang dilayaninya. Pada waktu itu, dan hanya pada waktu itu saya mencapai "unmasking" (pembukaan kedok) yang sebenarnya tidak menggambarkan perbantahan teori akan tetapi menghancurkan efektivitas praktis dari ide-ide.[25]

Begitu juga, dalam "The ideological and sociological interpretation of intellectual phenomena" Mannheim menolak dilibatkan dalam pertanyaan "apakah epistimologis kebenaran dilemahkan oleh interpretasi fungsional atau tidak. Dalam *Ideology and Utopia*, walaupun begitu, Mannheim maju lebih jauh, mengatakan bahwa sosial berasal dari ide yang mempunyai hubungan nyata dengan validitasnya: analisis yang menjadi ciri khas sosiologi pengetahuan, dalam pengertian ini benar-benar relevant untuk penetapan kebenaran statement".[26] Ini yang dia

sebut, "particulation", varifikasi dari kenyataan bahwa interpretasi sosiologi tidak hanya mengadakan hubungan objek kultural dengan dunia sosial tetapi secara berbarengan mengkhususkan lingkungannya, dan tingkat validitasnya.[27] Alternatif yang membuat arti fungsional tidak dapat seimbang dengan arti yang immanent, muncul dengan dua laporan tentang kebenaran yang sama-sama kurangnya: baik apakah apa yang dapat ditetapkan tentang posisi sosial dari pengarang itu tidak memberitahu apa-apa mengenai nilai kebenaran dari statemen-statemennya; atau sebaliknya, validitas pengetahuan itu seluruhnya diingkari dengan menunjukkan hubungan strukturalnya dengan situasi sosial tertentu. Mannheim mengusulkan penyelesaian jalan tengah yang terpisah dari kedua ujung yang paling jauh. Relationisme tidak mengingkari validitas atas dasar arti fungsional saja dan juga tidak menolak interpretasi intrinsik tanpa arti dalam masalah kebenaran. Dengan sarana "partikularisasi" relationisme "membatasi" tuntutan pada kebenaran, membatasi lingkungan validitas yang mutlak.

Namun Mannheim menganggap bahwa relationisme tidak perlu menuju ke relativisme, hanya "bahwa kebenaran kualitatif tertentu tidak dapat dimengerti atau dirumuskan, kecuali dalam kerangka eksistensial antara subjek dan objek".[28] Kita boleh bertanya, katanya, tentang infiltrasi posisi sosial para peneliti ke dalam hasil studinya itu. Ini tidak berarti "bahwa tidak ada kriteria benar salah dalam diskusi", "persoalan itu terletak dalam penegasan-penegasan tertentu yang tidak dapat dirumuskan secara mutlak, tetapi hanya hubungan dengan perspektif dari situasi tertentu".[29] Mannheim menerima bahwa kebenaran dipengaruhi oleh partikularisasi; pada waktu yang sama dia mengakui bahwa relationisme tidak sepenuhnya menyingkap kebenaran dan bukan pengganti untuk mendiskusikan secara langsung berbagai sudut pandang yang menyimpang. Mannheim tidak dapat menyembunyikan berbagai macam upaya yang dilakukan secara sungguh-sungguh untuk melakukan pemisahan diri dari relativisme. Namun dia tidak mengusir bahaya itu.

Memang benar, dia menentang relativisme yang dibayangkan sebagai teori positivist tentang pengetahuan yang membenarkan validitas absolut dari model fikiran matematika dan menolak pengetahuan sejarah karena dinggap "relatif" dan "tidak dapat dipercaya".[30] *Tetapi ma-*

salah itu tetap berpijak pada bagaimana validitas pikiran sosial dipengaruhi oleh relationisme. Akhirnya Mannheim tampak ragu pada kemungkinan mencapai kebenaran. Tiap titik pandangan tampak terbatas dan sempit, tekanan diletakkan pada pencarian sudut pandang yang lebih inklusif dan sintetis, yang tidak pernah dicapai dengan titik pendirianpun secara definitif. Tentu saja, menurut Mannheim, titik itu harus menentukan titik pendirian sosial yang memberi kesempatan yang terbaik untuk mencapai "kebenaran optimum".[31] Tetapi ini tidak menyelesaikan masalah dasar, seperti Mannheim ketahui. Namun, dia lebih menyukai bahaya relativisme dari pada lubang-lubang jebakan absolutisme epistemologi.

Berbagai Macam Konsep Ideologi, Dari Ideologi Sampai Sosiologi Pengetahuan

Tingkat penting dalam proses "self relativization" tentang pengetahuan, seperti kita lihat, adalah "immasking turn of mind" (peralihan pikiran yang membuka kedok) modernisasi, cara mencela ide yang menurut Mannheim, penting dalam perjuangan melawan pikiran teokratis monopolistik abad pertengahan. Ini adalah asal mulanya konsep ideologi. Marx menyumbang banyak sekali pada perkembangan konsep bahkan sejak itu makna ideologi terus berkembang. Mannheim menyanggupi tugas untuk menganalisis beberapa konsepsi yang berbeda yang mendasari istilah itu. Usaha ini dijalankan tidak hanya dari sudut pandang yang menuju skema statis tetapi juga dari perspektif sejarah. Menurut yang tersebut nomor dua Mannheim melihat ideologi berkembang dari konsepsi tertentu sampai konsepsi total, dari perumusan khusus sebagaimana tersebut pada nomor dua sampai perumusan umum, yaitu sosiologi pengetahuan.

Konsepsi ideologi tertentu terdiri dari skeptisisme tertentu dimana orang menilai ide-ide lawan. Ini dianggap sebagai tipuan yang sedikit banyak menyembunyikan pengajaran kepentingan yang berat sebelah secara sadar. Konsepsi ini beroperasi pada tingkat psikologis dan menunjuk fenomenon kegoncangan antara kebohongan belaka dan kesalahan konseptual, kebohongan atau kesalahan ini hanya sebagian dari

kesadaran lawan. Prakonsepsi Bacon dan skeptisisme Machiavelli tentang keharusan meletakkan kepentingan dibelakang pernyataan rakyat umum disebutkan sebagai pelopor konsep ideologi modern.[32]

Konsepsi ideologi total, sebaliknya berhubungan dengan fenomenon yang berkenaan "dengan ciri-ciri dan susunan struktur pikiran total", dari kelompok usia atau kelompok sosial.[33] Konsepsi total beroperasi pada tingkat sosiologi, bertentangan dengan pendekatan psikologis dari konsepsi tertentu. Itu menyangsikan *Weltanschauung* total dari lawan; menantang seluruh pandangan kelompok sosial, tidak hanya ide-ide dari individu yang berat sebelah. Itulah sebabnya mengapa konsepsi total menyertakan kritik radikal. Historis ini mula-mula dilakukan dengan kritik kaum borjuis yang timbul dengan menghancurkan pandangan dunia feodal. Filsafat kesadaran yang digambarkan oleh Kant, perspektif historis yang disumbangkan oleh Hegel, dan pengganti proletariat Marx untuk *Volkageist* disebutkan sebagai tingkat pokok timbulnya konsepsi ideologi total.[34]

Betapapun pentingnya, konsepsi Marx dianggap hanya menggambarkan perumusan special dari konsepsi total ideologi. Menurut Mannheim, karena yang special itu ditarik dalam analisa ide-ide lawan tetapi tidak ide-idenya sendiri. Seperti halnya Napoleon menggunakan istilah ideologi untuk mengabaikan ide-ide dari para pengkritiknya, proletariat menggunakan ideologi sebagai senjata terhadap golongan yang berkuasa. Tetapi pengertian tentang ideologi, kata Mannheim;

... dalam perjalanan selanjutnya tidak dapat lenyap menjadi privelise eksklusif dari satu golongan.... tidak mungkin satu sudut pandang dan interpretasi berfungsi menyerang semua interpretasi dan sudutpandang yang lain secara ideologis tanpa menempatkan diri dalam posisi yang berseberangan dengan tantangan itu.[35]

Inilah sebabnya mengapa tingkat baru muncul setelah Marx, pada masa konsepsi total berhenti menjadi "perumusan khusus"

dan menjadi "perumusan umum" yang ditarik dalam semua analisis sudut pandang termasuk sudut pandangnya sendiri.

Dengan perumusan umum konsepsi total, transisi dari teori ideologi sampai sosiologi pengetahuan dilakukan. Sekarang, katanya, sosialisme tidak lagi mempunyai "prinitese eksklusif" untuk melacak ide-ide borjuis sampai fondasi-fondasi ideologi.

Dengan perumusan umum dari konsepsi total ini, transisi dari teori ideologi sampai sosiologi pengetahuan dilakukan. Sekarang, katanya, sosialisme tidak lagi mempunyai "privilige eksklusif" untuk melacak ide-ide borjuis sampai fondasi-fondasi ideologi. Kelas dan kelompok dengan sudut pandang yang beragam sekarang dapat menggunakan senjata ini untuk mencoba mendiskriditkan ide-ide yang muncul lebih dulu.[36] Ini menandai perubahan penting dalam konsep ideologi, yang sekarang didasarkan atas kenyataan bahwa semua pengetahuan sosial ditentukan oleh struktur sosialnya. Menurut konsepsi total umum yang baru ini, kesadaran dari semua pihak melalui sejarah adalah watak ideologi, karena penetapan sosial mempengaruhi mereka semua. Mannheim menyatakan bahwa jika teori ideologi menjadi sosiologi pengetahuan, maka terjadi perubahan kualitatif, apa yang dulu menjadi senjata partai sekarang menjadi metode research ilmiah. Maksud utama metode ini untuk mencari faktor-faktor dalam situasi sosial yang menentukan, dan karena itu merelatifkan pikiran masing-masing kelompok sosial.

Konsepsi total umum itu dapat didekati dengan dua metode alternatif untuk menyelidiki yang disebut oleh Mannheim "the non-evaluative general total conception" dan "the evaluative general total conception". Yang non-evaluative bercirikan dengan kebebasan dari value judgements (perimbangan nilai); semata-mata menghubungkan struktur sosial dengan sudut pandang intelektual tanpa mengajukan pertimbangan (penilaian) lebih lanjut mengenai validitas ide yang akan dianalisis. Yang evaluative menggabungkan pendekatan non-evaluatif dengan pendekatan yang berorientasi epistimologis, dengan begitu masalah kebenaran memperoleh relevansi. Kita telah melihat bahwa Mannheim berkembang dari posisi yang mempertahankan pemisahan kuat antara depresiasi ide-ide dan penilaian kebenaran mereka sampai posisi yang mengakui inevitability (keadaan tak dapat disingkirkan) dari

pertama itu menuju ke yang nomor dua. Da- lam *Ideology and Utopia* Mannheim menerima sesuatu kenyataan bahwa secara historis transisi kearah pendekatan evaluatif dibutuhkan "menurut kenyataan bahwa sejarah sebagai sejarah tidak dapat dipahami kalau aspek-aspek tertentu tidak ditekankan secara kontras dengan yang lainnya", ini mengakibatkan seleksi dan penekanan pada faktor-faktor tertentu, dengan pertimbangan nilai.[37] Orang mungkin bertanya dalam hati apakah mungkin melakukan pendekatan non-evaluatif yang sebenarnya.

Walaupun begitu, pendekatan evaluatif tidak menerima nilai-nilai absolut atau supra absolut atau supra temporal. Norma-norma dan nilai-nilai ditentukan menurut sosial dan sejarah, karena itu mereka memperkenankan penilaian ide-ide itu hanya berkaitan dengan situasi tertentu. Konsepsi evaluatif harus memisahkan yang murni dari ideologis yang diputarbalik dalam norma dan cara berpikir.

Mannheim menggambarkan tiga golongan distorsi ideologi. Pertama, dia menganggap perilaku etik yang cacat "jika diorientasikan dengan norma, dalam lingkungan sejarah tertentu, bahkan dengan maksud terbaik yang tidak dapat terpenuhi".[38] Sifat ideologis dari teori itu dibuktikan bilamana kategori yang ada mencegah manusia menyesuaikan diri dengan periode sejarah. Contoh yang dikemukakan Mannheim adalah norma yang melarang meminjam dengan suku bunga. Norma ini dapat bekerja hanya dalam masyarakat tradisional; dalam periode kapitalisme praktek tersebut tidak dapat diterima.

Jenis distorsi ideologi kedua mempunyai tempat berlindung kepada hal-hal yang absolut dan ideal untuk menutupi hubungan-hubungan yang sesungguhnya.

Sebagaimana yang terjadi ketika kita menciptakan "mitos-mitos", memuja-muja "kebesarannya sendiri", mengaku setia kepada "cita-cita", selagi kelakuan kita yang sebenarnya mengikuti kepentingan lain yang kita coba sembunyikan dengan berpura-pura adil secara tak sadar...[39]

Jenis distorsi ideologis yang ketiga timbul bilamana bentuk pengetahuan tidak lagi cukup untuk memahami dunia yang sebenarnya, seperti ketika pemilik tanah yang mengurusi estate (perkebunan)nya dengan cara kapitalistis mendesak untuk menyatakan secara tegas kate-

gori patriarchal dalam menggambarkan hubungannya dengan para pekerja.[40]

Mannheim mengakhiri analisisnya tentang perumusan evaluatif umum dari konsepsi ideologi total dengan uraian tentang tiga tipe distorsi yang berbeda-beda ini; namun konsepsi total umum itu katanya adalah teori ideologi seperti yang berkembang dalam sosiologi pengetahuan. Maka pada tingkat perkembangan yang paling rumit, konsep ideologi larut. Mannheim mengganti teori ideologi dengan sosiologi pengetahuan yang lebih umum. Teori ideologi terbatas pada "membuka kedok penipuan yang sedikit banyak menyembunyikan kepentingan kelompok manusia, khususnya kelompok partai politik",[41] sosiologi pengetahuan akan menyembunyikan diri dengan menghubungkan tiap garis pikiran dengan lingkungan sosialnya. Teori ideologi berkaitan dengan kebohongan atau ilusi yang diciptakan secara sadar, sedangkan sosiologi pengetahuan akan menganalisis kepentingan sepihak yang berasal dari penetapan sosial pengetahuan. Bertentangan dengan sosiologi pengetahuan, karena itu, istilah ideologi memperoleh konotasi moral dan bersifat mengumumkan. Mannheim mengusulkan menghindari itu sejauh mungkin, mengartikan tersebut dengan istilah "perspektif" dari seorang pemikir yang kurang kontroversial.[42]

Mannheim menerapkan prinsip-prinsip yang saya uraikan dengan singkat dalam berbagai analisis yang konkrit. Karangan mengenai kompetisi dan generasi merupakan contoh baik, dan karangan tentang "conservative thought" (pemikiran konservatif) inilah yang paling relevant. Dari sini orang dapat mengambil metodologi penelitian yang dapat disimpulkan dalam beberapa tingkat. Pertama Mannheim mengusulkan penetapan gaya pikiran. Uraian tentang teori atau pikiran harus disebut *weltanschauung* umum atau gaya pikiran umum, sistem pikiran umum yang dapat memunculkan beberapa teori. Referensi atau "imputasi" (tuduhan) ini terdiri dari rekonstruksi tipe pandangan dunia ideal, yang mempersamakan berbagai sifat pendapat secara integral dan konprehensif.

Kita mau memandang para pemikir dari periode tertentu sebagai wakil-wakil dari gaya pikiran yang berbeda-beda. Kita akan melukis-

kan cara mereka yang berbeda dalam memandang dan menggambarkan pandangan kelompoknya yang seolah berubah.[43]

Ada dua golongan imputasi.[44] Yang pertama berkenaan dengan masalah interpretasi umum. Yaitu mencari "maksud dasar" atau "perspektif", cara dasar untuk mendekati dunia, pusat batin atau dorongan yang bersifat menentukan gaya pikiran.[45] Yang kedua menyusun gaya pikiran sebagai hipotesa dimana orang menyelidiki berbagai pengarang dan pernyataan teori yang diucapkannya dengan nyata. Inilah yang dapat dianggap tingkat kedua dalam metodologi, imputasi yang lebih pas yang mencoba "menghasilkan gambar konkrit dari jalan dan arah perkembangan yang terjadi sebenarnya".[46] Di sini melalui gaya pikiran sejarah ditunjukkan dalam manifestasi yang sesungguhnya dan prinsip teori utama yang timbul dalam perjuangan melawan gaya pikiran lainnya. Dua tingkat yang pertama menganggap pikiran tertentu sebagai unit atau produk terakhir dalam dirinya sendirinya. Tingkat ketiga yang penting, dapat diproses genetik atau imputasi sosiologis. Dengan ini Mannheim mengartikan pelacakan kembali arus pikiran sampai kekuatan sosial, golongan-golongan atau kelompok-kelompok yang menentukan mereka, yaitu analisis mengenai bagaimana arah teori atau intelektual menggambarkan kepentingan, aspirasi dan ciri-ciri dari kelompok sosial yang berada dibelakangnya dan melalui mana diekspresikan.[47] Dua faktor yang diperhitungkan; komposisi golongan atau kelompok dimana teori itu dilahirkan dan arah perkembangan historis dari situasi struktural.[48]

Dengan begitu Mannheim dapat menghubungkan konservatisme romantis dan feodalistis dengan struktur sosial Jerman setelah revolusi Perancis. Jerman pada waktu itu agak terbelakang dalam perkembangan ekonomi kapitalisnya. Karena itu, tidak mempunyai kaum borjuis yang kuat yang dapat mengikut contoh revolusi Perancis sebagai ganti kaum Borjuis, birokrasi negara menerima tantangan itu dan didukung oleh negara absolut, melaksanakan pembaharuan yang diperlukan untuk perluasan kapitalis. Kaum bangsawan menentang transformasi ini, maka perjuangan, antara kerajaan dan rakyat sebagaimana terjadi di Perancis, dipindahkan di Jerman menjadi perjuangan antara kaum bangsawan dan kerajaan. Di Perancis kaum bangsawan dan raja adalah sekutu. Di Jerman mereka berpisah, seperti dikatakan Mannheim

"situasi mendapatkan ekspresi ideologinya dalam reaksi feodalistik konservatisme dari kaum bangsawan dengan warna romantis".[49] yang menentang dunia modern.

Ideologi Dan Utopia; Totalitas Sejarah Dan Akhir Utopia

Ketika menganalisis berbagai jenis distorsi ideologi tersebut di atas Mannheim sampai pada perbedaan kepentingan lebih lanjut, perbedaan antara pikiran ideologis dan pikiran utopia. Istilah "ideologis" diterapkan untuk jenis distorsi khusus yang "tidak dapat memperhitungkan realita baru yang berlaku untuk suatu situasi" dan yang "mencoba menyembunyikan realita dengan memikirkannya dalam kategori-kategori yang tidak pada tempatnya". Menurut Mannheim, mentalitas ini belum "tumbuh sampai sekarang".[50] Sebaliknya distorsi utopia, melampaui masa sekarang dan berorientasi ke arah masa depan, berasal dari mentalitas yang berada "di luar masa sekarang".

Meskipun demikian, tidak semua pikiran yang melampaui masa sekarang adalah utopia; "Hanya orientasi yang melampaui realita akan kita sebut sebagai utopia, yaitu ketika pikiran tersebut pindah ke dalam kelakuan, cenderung menghancurkan, baik sebagian atau keseluruhan, tatanan hal-hal yang lazim terdapat pada waktu itu".[51] Dengan begitu syarat mutlak tambahan untuk utopian adalah tendensi untuk merusak dalam praktek *status quo*. Menurut Mannheim, tidak mudah membedakan ideologi dari utopia; keduanya berada di luar realita yang sekarang, karena itu, diperlukan pertimbangan nilai untuk mengetahui apa realita itu. Orang dapat dengan aman mengharapkan wakil dari tatanan tertentu untuk memikirkan realita sebagai struktur yang sekarang, yang membantu kepentingan mereka; karena itu, mereka menanamkan utopian pada semua sudut pandang perubahan. Sebaliknya, mereka menginginkan perubahan untuk memikirkan realita sebagai fakta-fakta kehidupan sosial yang menunjuk ke arah tatanan baru yang akan mewakili kepentingan mereka; karena itu mereka menanamkan sudut pandang konservatif sebagai ideologis. Mannheim membedakan utopia absolut dari utopia relatif. Yang pertama adalah utopia-utopia

yang nampaknya tidak dapat direalisir "hanya dari titik pandang tatanan sosial tertentu yang sudah ada".[52]

Kesulitan lain ialah bahwa sering terjadi peleburan sifat utopian dan ideologis dalam suatu sudut pandang golongan. Mannheim memberi contoh kaum borjuis leluhur dengan ide kebebasannya adalah utopia nyata (real utopia) yang mau menghancurkan orde abad pertengahan, tujuan yang akhirnya dapat terwujud sebagian. Namun sekarang dapat dilihat utopia tersebut juga mengandung elemen-elemen ideologi; kebebasan yang dijadikan alasan itu ternyata menyembunyikan semacam ketidakbebasan baru.[53] Pada ujungnya Mannheim memunculkan suatu kesimpulan bahwa jarak antara ideologi dan utopia hanya dapat dibedakan secara jelas dengan melihat pada masa lalu dan pemanfaatan kriteria pelaksanaan: "ide yang selanjutnya kembali hanya untuk merusak keberadaan masa lalu atau potensi sosial suatu kelompok adalah ideologi, selama ideologi dan utopia tersebut dijalankan secara seimbang dalam tatanan sosial yang relatif utopian".[54]

Kesimpulan yang mengkaitkan analisa ideologi masa lalu, mempersulit uraian mengenai ideologi dan otopian saat ini. Dalam kasus ini akhirnya Mannheim tidak memberikan kriteria. Mengambil contoh yang dikemukakan Mannheim mengenai bunga dalam pinjaman. Sikap gereja yang menolak bunga adalah pemikiran ideologis. Bahkan masalah tersebut tidak begitu jelas ketika muncul konflik secara terbuka, hanya kebebasan kaum borjuis sebagai utopian yang terealisasikan pada setiap individu. Mannheim tinggal selama kontroversi antara kemunculan kapitalisme dengan kemunduran fundamentalime dia tidak akan mampu membicarakan penolakan gereja terhadap bunga pinjaman, dan prinsip kaum borjuis mengenai kebebasan, apakah hal ini merupakan ideologi atau utopia, menjadikan kemungkinan analisa realitas sosial saat ini.

Menurut Mannheim, baik ideologi maupun utopia sama-sama memutar balik realita sejauh ide-idenya tidak cocok dengan realita. Jenis kedua pikiran tidak mencukupi atau tidak ada kesamaan situasi; karena ideologi menyembunyikan realita, utopia melebihi batas-batas ini; satu mentalitas ketinggalan zaman dengan realitas kekinian, sementara yang lain karena mendahului masa sekarang. Bagi Mannheim penghindaran distorsi ini merupakan "pencarian realitas": "*pikiran harus berisi*

tidak kurang tidak lebih dari realitas orang yang menggunakan pikiran tersebut".[55] Dengan memasukkan pikiran yang cukup pada realita sebagai kriterium dari sifatnya yang utopian atau yang ideologis, secara samar Mannheim meninggikan keadaan masyarakat sampai pada kategori prinsip yang memutuskan antara kebenaran dan distorsi. Bahaya konsepsi jelas, tidak sedikitpun petrifikasi (bantuan) masyarakat menjadi semacam alam kedua. Masalah itu, seperti kita katakan dulu, terjadi karena pertentangan berbagai macam kelompok yang berbeda pandangan yang mengalami kesamaan realitas dengan cara yang berbeda. Kenyataan ini, objek yang sama tapi tampak berbeda, meskipun demikian, menurut pandangan Mannheim, bukan merupakan rintangan bagi pengetahuan realita, justru sebaliknya, pengetahuan ini diperkaya dan menjadi lebih luas bilamana menyesuaikan perspektif yang menyimpang.

Mannheim tidak ragu pada kemungkinan memahami realita sebagai suatu totalitas. Pembatasan dan pemisahan tiap-tiap sudut pandang tidak merintangi peringatan keutuhan itu. Sebaliknya, hanya dengan menerima pembatasan, keutuhan dapat didekati. Tentu saja konsep totalitas memperoleh tahapan baru dalam pikiran Mannheim. "Penglihatan realita langsung dan abadi hanya dapat dipertalikan dengan mata Illahi", bukan pandangan yang lengkap dengan segala kebutuhannya dan stabil", tetapi pandangan yang mengakibatkan "asimilasi dan transedensi pembatasan dari titik pandangan tertentu".[56] Sifat era dominan yang mengikuti periode "kompetisi atom" adalah tendensi kearah konsentrasi pandangan dunia disekitar kutub. Karena itu syntesis wilayah ide dicapai melalui polarisasi pemikiran dalam arus doktrin yang luas. Inilah pengertian baru mengenai totalitas yang diperoleh dewasa ini.

Mannheim percaya bahwa sintesis "eksistensis mereka kepada kesamaan proses sosial yang mengadakan polarisasi; kelompok-kelompok mengambil alih model pikiran dan prestasi intelektual dari lawan mereka dibawah undang-undang yang sederhana yaitu "kompetisi berdasarkan prestasi".[57] Berlawanan dengan kepercayaan yang menyatakan bahwa kompetisi hanya dapat terpolarisasi dan bahwa penyimpangan intelektual tidak dapat dijembatani, Mannheim menegaskan bahwa sintesis timbul dalam proses polarisasi juga; "dalam proses

pikiran yang secara sosial berbeda, oponen akhirnya terpaksa menghadapi beberapa kategori dan bentuk-bentuk pikiran yang paling cocok untuk orientasi dalam tipe tatanan dunia tertentu".[58]

Ketika menganalisis prospek politik ilmiah, Mannheim bertanya lagi apakah gaya pikiran yang berbeda dapat dilebur dan mengalami sintesis. Dan sekali lagi dia menjawab positif:

... jalannya perkembangan sejarah menunjukkan bahwa sintese semacam ini adalah mungkin. Tiap-tiap analisis pikiran konkrit yang secara sosiologis berjalan maju dan berusaha menunjukkan urutan sejarah gaya-gaya pikiran menunjukkan bahwa gaya pemikiran mengalami peleburan dan interpenetrasi yang terus-menerus.[59]

Namun sintesa tidak pernah absolut. Proses peleburan yang secara permanen maju dan merumuskan kembali diri sendiri. Tidak ada sudut pandang yang secara parsial dapat mencapai sintesis dengan pasti dan permanen. Pengertian tentang keutuhan bertumpu pada penerimaan scope yang terbatas pada setiap sudut pandang, karena itu, terdapat kemungkinan memperluas cakrawala penglihatan dengan cara memadukan dan meningkatkan setiap sudut pandang, suatu proses yang berkesinambungan yang tidak dapat dirubah menjadi penglihatan yang supra temporal.

Siapakah pembawa dan pelaku proses sintesis? Dalam hal ini Mannheim memasukkan peranan cendekiawan yang tidak terikat atau intelektual bebas, yang sangat terkenal. Persis karena intelektual dapat menyesuaikan diri dengan setiap sudut pandang dan dapat memilih afiliasi mereka tanpa terikat secara langsung oleh pandangan golongan, mereka dapat mengambil peran dalam mencapai sintesis. Karena sifat parsial dari masing-masing pandangan golongan, sintesis yang benar tidak mungkin dicapai oleh sembarang golongan, bahkan golongan menengah sekalipun. Walaupun demikian kelompok yang relatif tanpa golongan yang tidak terlalu kuat dalam struktur sosial, dapat melakukan tugas itu seperti dikatakan Mannheim:

... kita menerima kemungkinan interpretasi timbal balik dan pengertian tentang arus pikiran yang sudah ada kepada kehadiran lapisan menengah yang relatif tak terikat yang terbuka bagi pemasukan individu tetap dari

golongan dan kelompok sosial yang paling beragam dengan segala sudut pandang yang mungkin. Hanya di bawah kondisi semacam itu sintesis yang selalu baru dan meluas, yang telah kita bicarakan tadi, dapat tim- bul.[60]

Mannheim mengingatkan para pembaca tentang salah tafsir pandangannya. Dia tidak menuntut hilangnya hubungan golongan dari individu. Tetapi kepentingan mereka jelas menjadi lemah. Setidaknya, mereka memainkan peranan sekunder pada pendidikan, hubungan baru yang mengikat para intelektual. Mannheim mengatakan bahwa satu dari ciri-ciri kehidupan modern tidak seperti periode lainnya, adalah bahwa kehidupan intelektual itu bukan patrimony (warisan dari keturunan ayah) dari golongan sosial yang eksklusif seperti jabatan pendeta, tetapi stratum sosial yang tidak terikat yang dimasukkan dari "daerah kehidupan sosial yang makin inklusif".[61] Stratum ini tidak dapat difahami sebagai sosiologi "yang berorientasi kelas" karena, meskipun terletak di antara beberapa golongan, bukan golongan menengah. Itu terpengaruh oleh kepentingan golongan, kepentingan ini menggambarkan adanya berbagai macam golongan dalam interaksi mereka, mereka menundukkan individu pada segala jenis tendensi intelektual yang terikat satu sama lain.

Nampaknya jelas bagi saya bahwa pendekatan umum Mannheim pada penetapan sosial pengetahuan tidak sesuai dengan teorinya tentang intelektual bebas. Kenyataan bahwa segala pikiran yang ditentukan secara eksistensial direlatifkan dengan situasi sosial yang tidak konsisten dengan tidak adanya ikatan pengarangnya. Mannheim rupanya menerima kesulitan pemisahan diri (self-detachment), ketika dia menguatkan:

... tidak ada sesuatu yang lebih menentukan dari pada bahwa bentuk dimana kita sendiri berpikir adalah ketepatan bentuk yang sifatnya terbatas itu yang bagi kita paling sukar untuk dilihat (dimengerti), dan bahwa hanya perkembangan historis dan sosial lebih lanjut yang memberi kita perspektif dari mana kita mengetahui keistimewaan mereka.[62]

Namun dia tidak menghubungkan keistimewaan ini dengan latar belakang sosial tertentu dari para intelektual. Orang bertanya dalam hati

bagaimana kemungkinan ini ada tanpa menentang proses relationisme.[63]

Menurut Mannheim, hanya dua macam mentalitas utopia yang sekarang mendesak perspektif totalitas absolut yaitu Marxisme dan tradisi sejarah konservatif. Namun dia menuntut arah kontemporer yang (mengakibatkan) penyimpangan dari utopia ke relatif. "Perspektif total cenderung hilang sebanding dengan hilangnya utopia".[64] Tibalah satu zaman dimana masalah totalitas sama sekali diabaikan. Sejarah bukan lagi proses yang menuju ke tujuan akhir yang lebih rasional. Sebaliknya, sejarah makin menjadi seperti ruang yang tidak berbeda dimana tidak ada ruang untuk konsepsi kemajuan tertentu.

Pikiran sosialis, yang sampai sekarang membuka kedok semua musuh "utopia" sebagai ideologi, tidak pernah menimbulkan masalah mengenai ketetapan posisinya sendiri. Itu tidak pernah menerapkan metode ini pada dirinya sendiri dan tidak pernah menahan keinginannya sendiri supaya absolut. Walaupun begitu tidak dapat dihindari bahwa disini elemen utopia hilang bersama peningkatan dalam perasaan ketetapan. Dengan begitu kita mendekati situasi dimana elemen utopia menghapus dirinya sendiri melalui bentuk-bentuknya yang menyimpang sama sekali (setidaknya dalam politik).[65]

Penghapusan ini adalah hasil dari pandangan kaum relativist dan keraguan baru yang ditimbulkan oleh kesadaran parsialitas yang tersebar luas ke dalam berbagai macam sudut pandang. Parsialitas itu berasal dari keinsyafan yang makin tinggi pada ketetapan sosial dari semua ide dan perspektif yang datang secara bergantian. Sudut pandang impersonal yang lepas bagi Mannheim adalah cita-cita palsu, totalitas dan subjektivitas yang sekarang dipahami dengan cara berbeda, sebagai proses yang selalu berusaha memperbesar perspektif manusia dengan menyesuaikan sudut pandang baru. Arah ini tentu saja, bertentangan dengan perspektif utopia absolut dan akhirnya menghancurkan mereka. Pergeseran menuju ke arah "realisme", keadaan sebenarnya yang menghapus elemen yang "melampaui realita" dari kesadaran.[66] Meskipun Mannheim melihat resiko yang dibawa oleh mentalitas semacam itu pada ummat manusia --seperti kemunduran kemauan manusia untuk membentuk sejarah, hilangnya cita-cita dan reifikasi manusia-- dia tidak mem- pertimbangkan jalan yang mungkin lolos. Pada

titik ini sukar untuk menilai apakah Mannheim hanya menyatakan kenyataan yang tidak dia sukai atau dia secara tidak sadar sampai pada *konklusi logis mengenai dasar pandapat teorinya sendiri.*

Hilangnya Ideologi

Perlakuan Mannheim pada konsep ideologi mengikuti pola yang bertentangan, bergelantungan antara dua versi yang tidak pernah terpadukan secara baik. Dalam versi pertama nampaknya dia memperluas konsep sampai titik yang menyamai sehingga menjadi sama seperti penetapan sosial dari pengetahuan sejarah. Dalam pengertian ini dia menegaskan bahwa semua kelompok pemikir sejarah memiliki watak ideologis dan tidak ada satu sudut pandang yang dapat mengklaim adanya titik yang menguntungkan untuk menilai kelompok lain tanpa menjadikan dirinya sebagai subyek berbagai penilaian. Dalam konteks ini ideologi digunakan tidak sebagai pertimbangan nilai yang negatif, tetapi menunjuk *Weltanschauung* yang berasosiasi dengan situasi sosial tertentu.[67] Dalam versi kedua, nampaknya dia membatasi konsep ideologi pada penipuan yang dilakukan secara sadar oleh kelompok kepentingan sehingga fakta penetapan sosial mengenai pengetahuan yang secara umum muncul sebagai preokupasi dari sosiologi pengetahuan dan tidak sebagai teori ideologi. Memang benar, dapat dikatakan bahwa Mannheim hanya mencoba menggambarkan evolusi sejarah konsep ideologi yang menjadi umum dan total, kehilangan sifat eksklusifnya dan boleh digunakan oleh semua sektor dan golongan sebagai alat kritik. Universalisasi ini rupanya menuju ke sosiologi pengetahuan dan pergantian konsep ideologi dengan konsep yang lebih ilmiah seperti "perspektif" seorang pemikir.

Walaupun begitu, dalam kedua versi yang ada konsep ideologi penuh dengan berbagai masalah. Dalam versi pertama tiap sudut pandang mempunyai sifat ideologis. Karena itu sulit sekali membayangkan apa yang sesungguhnya spesifik pada konsep ideologi. Bilamana konsep ideologi dijadikan umum (universalized) dengan cara yang sedemikianrupa sehingga dapat meliputi semua fihak dalam semua zaman, maka berakhir dengan arti yang sangat kecil dan kehilangan

kemampuan kritiknya. Dalam versi kedua, ideologi dibatasi pada kebohongan yang sadar dan ilusi-ilusi partai politik dan kelompok, bukan pengertian bahwa ideologi tidak dapat hidup sebagai tipuan sadar; kita tahu bahwa ideologi menerima bentuk ini pada banyak kesempatan. Masalah timbul bilamana orang merubah fenomenon ideologi menjadi kasus yang ini, mengesampingkan bidang pengetahuan yang terbalik yang terjadi akibat kontradiksi sosial tetapi tidak sebagai kebohongan yang sadar. Ideologi dipsikologikan. Apa yang terjadi merupakan asumsi yang mempunyai konotasi moral menghubungkan ideologi lebih pada keputusan politik dari pada dengan kontradiksi obyektif. Karena itu ideologi mempertaruhkan pijakan dalam realita sosial untuk menjadi semacam keputusan bebas yang dapat dikaitkan dengan kemauan kelompok sosial.

Istilah ideologi dengan kedua arti tersebut yang digunakan terusmenerus oleh Mannheim telah dengan kedua artinya menimbulkan banyak kekacauan. Semua kritiknya tentang Marxisme didasarkan atas konsepsi umum yang pertama. Selagi mengetahui kenyataan bahwa semua pengetahuan sosial ditentukan menurut posisi sosial secara partikular tidak penting mengetahui sumber kesalahan, walaupun begitu dia mengkritik Marxisme karena tidak membawa teorinya sendiri ke dalam kategori ideologi dan memperoleh kesadaran akan parsialitasnya sendiri. Menurut Mannheim, Marx tidak mencapai konsepsi ideologi total yang umum karena dia melihat hubungan antara pikiran manusia dan realita sosial hanya dalam hal opponent. Dia menambahkan bahwa, ini barangkali disebabkan oleh,

... keengganan bawah sadar untuk memikirkan implikasi dari faham yang dirumuskan secara konkrit sampai pada titik di mana perumusan teoritis yang latent di dalamnya akan cukup jelas mempunyai efek yang mencemaskan pada posisi orang itu sendiri. Dengan begitu kita melihat bagaimana fokus yang menyempit yang dikenakan oleh posisi tertentu dan dorongan penggerak yang mengatur faham yang cenderung menghalangi perumusan umum dan teoritis dari pandangan ini dan membatasi kapasitas untuk abstraksi.[68]

Kritik ini jelas didasarkan atas kekeliruan konsep ideologi. Marx tidak melihat penetapan sosial dari pengetahuan hanya dalam oponen-

oponennya. Dia menerima penetapan sosial dari pikirannya sendiri. Kenyataannya dia tidak memahami ideologi sebagai ketentuan umum pengetahuan, sehingga kendati mengakui "ketetapan"- nya sendiri dan hubungan dengan gerakan golongan buruh, dia tidak mempunyai alasan sama sekali untuk menamakan teorinya sendiri sebagai ideologi.[69] Bagi Marx ideologi adalah pengetahuan yang diputar balik yang menyembunyikan kontradiksi untuk kepentingan golongan dominan. Karena itu dia tidak mungkin menggambarkan teorinya sendiri sebagai ideologi. Ideologi bukan masalah kesalahan yang abstrak terhadap kebenaran, tetapi juga bukan pernyataan umum dari penetapan sosial pengetahuan.

Inilah sumber utama kekurangan Mannheim; masalah pemisahan arti immanent dan arti fungsional seperti kita lihat, bagi Mannheim fenomenon intelektual tampak sebagai ide sejauh hal itu dipertimbangkan "dari dalam", fenomena intelektual menerima sifat ideologi bila dipertimbangkan "dari luar". Pertentangan antara ide dan ideologi ini mengakibatkan dualisme epistimologis yang memisahkan arti pikiran ideologis dari yang intrinsik. Semua terjadi seolah-olah pengetahuan dapat menjadi ideologis kendati, karena nilai immanentnya yang berbeda. Karena itu fenomenon ideologi terbatas pada arti fungsional. Kita telah melihat bahwa Mannheim menyangsikan adanya arti fungsional. Kita telah melihat bahwa Mannheim sangsi akan bagaimana arti fungsional ini mempengaruhi kebenaran pengetahuan. Nampaknya tidak dapat membantah atau membatalkan validitasnya. Dalam pengertian ini Mannheim membicarakan "depresiasi" atau "destruksi" ide-ide tanpa harus menyampaikan penilaian pada validitas mereka. Namun akhirnya dia menyetujui bahwa relationisme disusul oleh "partikularisasi", yaitu arti fungsional yang membatasi tuntutan pada validitas pikiran sosial.[70]

Anehnya, Mannheim mengritik Marx karena dia percaya bahwa Marx hanya menganggap arti fungsional sebagai sesuatu yang valid dan menolak pertimbangan arti immanent. Sekarang kita dapat melihat bahwa kebalikan dari itu semua adalah benar. Mannheim membuat kekeliruan ketika menuduh Marx. Sebab Marx tidak pernah menggambarkan eksistensi dari dua lingkungan yang terpisah, satu di antaranya (yaitu yang fungsional) dapat merubah yang lain (yaitu yang

immanent). Marx memperhatikan proses tunggal produksi pengetahuan yang secara inhern membawa pada penetapan sosial dan persoalan kebenaran, apakah itu cukup bagi realita atau tidak. Kebenaran tidak berbeda dari praktek kelas didalam mana pengetahuan didatangkan, tetapi tidak ada yang dibuat tergantung seluruhnya pada praktek itu. Latar belakang sosial tidak dianggap "extrinsic" yang memenuhi nilai "intrinsic", akan tetapi tidak secara otomatis merendahkan tiap titik pendirian. Karena itu Marx mengritik inversi teori sosial dan dalam waktu yang bersamaan mempertahankan validitasnya, sedangkan Mannheim membiarkan agar inti teori tidak disinggung-singgung untuk menekan partialitas mereka di mana-mana.[71] Karena itu sosiologi pengetahuan tidak dapat mengritik isi pemikiran dan membatasi diri secara tegas pada lingkungan sosial masing-masing.

Dalam hal ini, Ardano menunjukkan, sosiologi gagal. Sosiologi telah gagal sebelum filsafat:

... Kebenaran isi filsafat sosiologi pengetahuan menggantikan fungsi sosial dan conditioningnya dengan kepentingan, selagi isi tersebut menjauhkan diri dari kritik, tetap mengabaikan isi. Kegagalan sosiologi terjadi sebelum konsep ideologi digerakkan secara sis-sia, sebab konsep ideologi hanya mempunyai arti berkaitan dengan kebenaran atau ketidakbenaran dari apa yang dibicarakan.[72]

Orang dapat menyetujui secara sempurna bahwa ideologi tidak membicarakan panjang lebar mengenai kesalahan dan kebenaran seperti yang dikemukakan dalam perumusannya yang paling abstrak. Ideologi, seperti sudah saya katakan, tidak hanya kesalahan. Namun sebagai dalih bahwa masalah kebenaran tidak harus terlibat dalam atau dapat dipisahkan dari konsep ideologi (seperti Mannheim terus menerus menyarankan) adalah hal lain memutar balik konsep ideologi.

Akhirnya, Mannheim tidak menghindari relativisme epistimologis. Perbedaan antara pendekatan evaluatif dan pendekatan non evaluatif, antara relationisme dan partikularisasi, tidak menyelesaikan masalah ideologi. Bilamana pendekatan non evaluatif dikemukakan, maka relativisasi kebenaran secara tak jelas hadir, kendati perbedaan antara melemahkan kebenaran ide dan menghancurkannya dalam praktek dicatat

Mannheim. Akhirnya sulit membayangkan penghapusan ide kritis tanpa mempengaruhi kebenaran mereka. Sebaliknya bilamana pendekatan evaluatif ditampilkan maka relationisme muncul sebagai dasar relativisasi kebenaran. Di mana-mana orang tidak melihat kemungkinan bahwa penetapan pengetahuan yang perlu itu tidak harus mengakibatkan terjadinya pemutarbalikan, atau mengakibatkan tuntutan yang berkurang pada validitas. Tidak perlu kembali lagi kepada absolutisme epistimologis; Marx menolak itu namun tidak jatuh ke dalam relativisme. Sebab Marx mempertahankan kebenaran objektif, meskipun dia menandangnya sebagai realita sejarah. Mannheim sebaliknya mengakhiri pengingkaran kemungkinan dari kebenaran yang penuh dalam pikiran "existentially determened". Seperti Schaff tunjukkan, Mannheim secara tidak jelas menganggap semestinya ada cita-cita kebenaran mutlak meskipun secara jelas dia menolaknya dalam praktek.[73] Orang dapat menerima bahwa hubungan antara pikiran sosial dan struktur sosial menintangi eksistensi kebenaran abadi, namun ketika Mannheim mencirikan tiap sudut pandang sebagai ideologis secara samar terlihat bahwa dia berbuat begitu justru karena tidak satu dari mereka itu dapat mencapai kebenaran mutlak. Penolakan kebenaran mutlak secara keiru diubah menjadi pengingkaran kebenaran objektif.

Mannheim mengganti konsepsi Marx tentang kebenaran sejarah yang objektif dengan hubungan kebenaran parsial, yang tak satu dari mereka itu dapat menuntut dilebihkan. Jika ada kebenaran, maka dia dapat ditemukan dalam sintesis dari sudut pandang dan perspektif yang berbeda yang dapat dicapai oleh para intelektual bebas. Permufakatan posisi-posisi yang bersaing ini, meskipun demikian, tidak dapat menyelesaikan masalah relativisme; sintesis semacam itu selalu dipandang sebagai posisi yang sementara dan relatif, dan tidak ada orang yang dapat menuntut keunggulan sintesisnya sendiri. Mannheim tidak menginsyafi bahwa dia sendiri mengemukakan teorinya dengan keangkuhan yang kebenaran objektifnya tidak jelas, sama seperti yang dilakukan setiap orang. Kenyataan universil dari penetapan sosial pengetahuan itu bukan alasan yang cukup untuk mengurangi tuntutan validitas. Namun meskipun begitu tidak semua jenis patrialitas harus dianggap ideologis.[74] Inflasi yang diderita konsep ideologi dalam teori

Mannheim hanya dapat menyumbang kepada pemecahan konsep itu sendiri.

Desakan Mannheim pada penetapan sosial pengetahuan universal dibatasi pada verifikasi umum pada kenyataan dan sedikit perhatian pada bentuk sejarah yang diambil oleh penetapan itu. Karena itu akhirnya, ideologi menjadi sifat yang berakar dalam struktur pikiran manusia sejauh mengerjakan subyek-subyek sosial.[75] Dalam Marx ideologi mempunyai sifat sejarah, karena langsung berhubungan dengan evaluasi pertentangan sosial dan bentuk-bentuk ekonomi. Dalam Mannheim, sebaliknya, bentuk-bentuk ekonomi yang spesifik tidak memainkan peranan dalam menentukan ideologi. Sampai tingkat ini ideologi lagi-lagi dipsikologikan, yaitu, didirikan diatas sifat pikiran manusia. Penetapan sosial menjadi kondisi pikiran *a priori* formal. Meskipun realita sosial tidak dipandang sebagai subyek yang disejarahkan (hypostatized subjek) "a'la Durkhiem", namun menjadi jenis sifat kedua yang selalu hadir dan diberikan untuk tiap sudut pandang. Penetapan sosial kehilangan sifat sejarahnya dan menjadi datum (bahan keterangan) tertentu. Karena itu, dengan Mannheim konsep ideologi mempertahankan status subjektif yang dimilikinya sebelum Marx dan diperoleh kembali dengan konsepsi-konsepsi psikologis Durkhemian.

Strukturalisme Genetik Goldmann

Hipotesa fundamental dari Goldmann memandang semua tingkah laku manusia sebagai "significative structure" yang harus diuraikan dan diterangkan oleh peneliti.[76] Menurut Goldmann istilah problem ideologi ketika menghadapi ilmu pengetahuan manusia dapat dinyatakan sebagai konfrontasi antara "pengertian" dan "keterangan". Perselisihan lama antara keterangan dengan sarana hukum dan penyebab, yang dipercepat oleh perkembangan ilmu pengetahuan alam, dan uraian panjang lebar yang diusulkan strukturalisme non-genetik ketika yang menyatakan bahwa pengertian manusia tentang fenomena sosial dengan sarana penyebab-penyebab atau korelasi-korelasi umum ke dalam ilmu pengetahuan, keterangan bertujuan menggambarkan struktur-struktur dasar, universal dan permanen.

Goldmann percaya bahwa pemisahan antara uraian dan keterangan sebab dapat dilampaui oleh perspektif baru, yaitu "genetik structuralisme" yang menganggap aspek-aspek tersebut sebagai dua sisi dari dua pertimbangan obyek yang berbeda.[77] Tiap-tiap struktur yang partial "diterangkan" menurut subsumsi (golongan) dibawah struktur yang lebih luas, ketika pada waktu yang sama struktur partial dipahami menurut uraian yang panjang lebar. Jika disatu pihak struktur-struktur ini bukan hakiki yang otonom dan entitas aktif yang menganggap manusia sebagai tawanan. Tidak ada fenomenon sosial yang dapat diinterpretasikan di luar struktur-struktur yang mengatur itu, tetapi pada waktu yang sama orang harus waspada bahwa struktur-struktur sendiri adalah "hasil dari praktek manusia yang lebih awal".[78] Karena itu perlu menerangkan asal-mula struktur itu sejauh mereka itu merupakan produk penciptaan historis yang pasti berubah. Jika struktur-struktur itu permanen maka tidak ada masalah untuk mencari asal-usul mereka, tetapi sebenarnya hanya ada struktur-struktur sejarah yang berasal dari aktivitas kelompok atau golongan struktur-struktur karena itu selalu dalam proses perubahan "destrukturisasi" (menghilangkan struktur) dari struktur-struktur yang sudah ada sebelumnya dan "strukturisasi" struktur-struktur baru.

Dengan begitu strukturalisme genetik didasarkan atas pernyataan bahwa arti pentingnya fenomena sosial itu diberikan oleh keberadaan struktur dan atas kenyataan bahwa struktur-struktur signifikatif ini adalah hasil dari genetis (asal mula) dan tidak dapat dimengerti atau diterangkan secara bebas dari genesis".[79] Asal-mula struktur-struktur itu harus dicari dalam struktur yang lebih luas yang menggolongkan struktur tersebut. Tiap-tiap fakta manusia adalah proses strukturisasi yang condong ke arah keseimbangan sementara. Keseimbangan itu menjadi bertentangan dan, karena sebab itu, pada waktu yang sama terjadi proses destrukturisasi. Dinamisme ini tidak semata-mata terjadi pada struktur yang dibicarakan tetapi berhubungan erat dengan dinamisme yang strukturnya lebih luas yang juga cenderung ke arah keseimbangan sementara. Referensi pada struktur itu sendiri adalah uraian atau pengertian; referensi pada struktur yang lebih luas. Yang menggolongkan struktur adalah keterangan, dengan demikian, contoh-contoh Goldmann menggambarkan rangkaian struktur-struktur yang

secara berurutan menjadi lebih luas. Umpamanya, studi tentang *Thoughts* karangan pascal sebagai struktur signifikatif internal dianggap sebagai uraian panjang lebar; dimasukkannya *Thoughts* sebagai struktur partial dalam struktur yang lebih luas yaitu Jansenisme, dianggap sebagai uraian panjang lebar tentang jansenisme dan alanalisis keterangan dari *Thoughts* karangan Pascal. Sebaliknya dengan dimasukkannya Jansenisme dalam struktur *"noblesse de robe"* (kaum bangsawan kecil) menerangkan jansenisme dan memahami sejarah golongan dan seterusnya.[80]

Goldmann mendapatkan genetik dalam Hegel Marx dan Freud, yang tak satupun di antara mereka menggunakan ungkapan "genetic structuralisme". Pandangan Hegel dan Marx mempunyai metode yang biasa untuk mengurusi fakta-fakta sejarah dengan cara reflektif yang memisahkan diri sendiri dari orientasi metodologi ilmu pengetahuan alam. Freud menganalisis fenomena psikologis yang menyimpang dengan memasukkan fenomena tersebut dalam struktur yang lebih luas dan menerangkan genesis mereka masuk dalam tanah awal. Pada umumnya, tiga dari mereka itu akan mendukung ide bahwa struktur parsial atau fenomenon sosial sendiri adalah signikatif dan dapat diterangkan dengan menyebutkan serangkaian struktur yang lebih luas. Namun isi "komprehensif" dari pendekatan-pendekatan mereka itu dilalaikan oleh ilmu pengetahuan resmi. Aspek ini mula-mula ditekankan oleh Dilthey secara bebas dari pengarang-pengarang ini, baru kemudian Luka'cs dan Piaget memberinya bentuk yang positif dan kuat di dalam konsepsi dialektik.[81]

Menurut pendekatan ini, karya sastra atau filsafat tidak dapat difahami semata-mata sebagai karya filosofis, juga tidak dengan empati melulu. Orang tidak mengandalkan pada tulisan itu sendiri atau pada maksud pengarang. Terdapat kesulitan yang serius dalam hubungan eksklusif antara arti sebuah teks dengan biografi pengarang, seperti tidak adanya kepastian ilmiah tentang imputasi-imputasi psikologis dan, pada umumnya, kesewenang-wenangan prosedur. Namun hal ini harus mencegah kita untuk kembali pada analisis teks. Menurut Goldmann ada dua masalah besar di sini. Pertama masalah bagaimana membatasi produksi pengarang, bagaimana membedakan teks-teks pokok dengan teks-teks yang kurang relevan. Kedua, masalah arti sebuah teks itu ja-

uh dari univocal (suara tunggal) dan bervariasi menurut konteks.[82] Jika individu atau teks itu sendiri tidak menggambarkan struktur-struktur yang cukup memenuhi syarat dimasuki arti yang hanya satu --yaitu, jika teks-teks tersebut bukan totalitas yang cocok untuk studi ilmiah-- dibutuhkan struktur yang dapat dikontrol secara obyektif dan longgar untuk melaksanakan tugas ini. Goldmann mendapatkan ini dalam referensi mengenai kelas-kelas sosial dan pandangan dunia mereka.[83]

Karena itu, dalam menganalisis teks, orang tidak hanya harus memperhitungkan seluruh teks, yaitu pengertian yang immanent, tetapi juga keterangan dari "asal mulanya struktur yang memungkinkan kita menginterpretasikan keseluruh teks yang dipertimbangkan itu dengan cara yang koheren (bertalian)".[84] Struktur adalah *Weltanschauung* kelas. Menurut Goldmann struktur dapat didefinisi sebagai "hubungan berbagai aspirasi, perasaan, dan ide-ide yang mengumpulkan anggota kelas (atau lebih sering anggota kelas sosial) dan menghadapkan mereka pada kelompok-kelompok lain.[85] Tiap-tiap karya filsafat atau sastra adalah ekspresi dari pandangan dunia. Konsep ini memungkinkan penyelidik memahami; mengapa para pengarang yang berbeda seperti Kant, Pascal dan Racine, mempunyai struktur pikiran dasar yang serupa yang oleh Goldmann dinamakan "the tragic vision" (penglihatan yang menyedihkan).[86] Pandangan dunia dari suatu kelas akhirnya adalah kesadaran golongannya, yang mendapatkan berbagai macam ekspresi melalui karya-karya individu tertentu. Sejauh individu-individu memiliki bakat luar biasa sebagai penulis atau ahli filsafat, mereka itu menyampaikan keterkaitan pandangan dunia dari golongan tersebut secara maksimum; yaitu, mereka menyatakan "jumlah terbesar kesadaran yang mungkin" dari suatu kelas.[87]

Mengikuti Luka'cs, Goldmann membedakan kesadaran yang sesungguhnya dari kesadaran kelas yang mungkin. Kesadaran yang sesungguhnya adalah kesadaran tentang keberagaman issu yang didapatkan dengan sungguh-sungguh dalam setip waktu. Struktur dan isinya bervariasi sesuai dengan keberagaman faktor, ada yang aksidental (kebetulan),dan lain-lain berkaitan dengan sifat kelas yang ada. Sedangkan kesadaran yang mungkin adalah kesadaran yang diperoleh suatu

kelas tanpa merubah sifatnya. Menurut Goldmann kesadaran yang mungkin adalah dasar dari kesadaran yang sesungguhnya.[88]

Karena itu karya-karya sastra dan filsafat adalah ekspresi puncak kesadaran yang mungkin dari kelas. Sampai tingkat ini karya sastra dan filsafat lebih merupakan produk dari pandangan dunia golongan dari pada karya individu. Karya-karya sastra dapat dianggap sebagai pemindahan imajiner *Weltanschauung* golongan; karya-karya filsafat menjadi terjemahan konseptual yang sama. Goldmann mendesak pada eksistensi subyek trans-individual pada dasar produk-produk kesadaran. Tidak ada pertentangan antara kesadaran kolektif dan kesadaran individual. Jika benar bahwa pandangan dunia kolektif hanya terdapat dalam kesadaran individual, di sisi lain jarang sekali hal itu dinyatakan secara penuh oleh satu individu. Kesadaran kolektif bukan hanya tambahan kesadaran individual, juga bukan kesatuan yang bergantung di atas individu atau kesadaran yang berlawanan dengan mereka. Dalam karya sastra atau filsafat individu yang memiliki kelebihan dipersamakan dengan arah kehidupan sosial yang fondamental sehingga dia dapat muncul dengan mengkaitkan hal-hal yang dianggap kacau atau kabur oleh orang lain.

Umpamanya, gambaran tentang *Thought* karya Pascal yang menunjukkan kepercayaannya pada jurang pemisah antara manusia dan Allah yang hanya dapat dijembatani oleh pertaruhan. Ada ketidakpastian tentang eksistensi Allah, didorong oleh kehadiran-Nya yang tersembunyi, yang membuat-Nya tidak begitu mudah didekati. Karena itu, tekanan diletakkan pada jarak, kesunyian dan ketidakpastian dalam hubungan dengan Dia. Tragedi Racine menunjukkan manusia yang menolak dunia. Pahlawan-pahlawan mempunyai persamaan pandangan dalam melihat konflik; mereka hidup menurut nilai-nilai yang sebenarnya tidak dapat diwujudkan, dan ada perasaan paradoks dan tidak otentik. Allah tampak dalam bentuk dewa-dewa (idols), namun jauh dan bisu, membiarkan manusia sendirian. Filsafat Kant pada gilirannya berlindung pada "akal praktis" (partical reason) untuk membenarkan eksistensi Allah yang tidak ada. Allah tidak dapat dibuktikan atau dicela dengan alasan-alasan ilmiah. Alasan spekulatif tidak dapat menembus *a priori* dari alasan praktis tetapi juga tidak menentang

alasan praktis. Disini para pengarang memiliki kesamaan, yang menurut Goldmann dipandang sebagai pandangan dunia yang tragis.

Pada kasus Pascal dan Racine pandangan dunia dikembangkan oleh Jansenisme dan lapisan kaum bangsawan kecil tertentu sesuai dengan struktur mental yang khas, *"la noblesse de robe"*, yang "keterpisahan antara asal ikatan borjuis di satu fihak, dan di fihak lain, persekutuannya dengan kerajaan, yang memulai memisahkan diri dari tanah perkebunan ke tiga".[89] Goldmann membuat penggabungan yang cukup bergengsi antara golongan yang baru terancam oleh pencabutan hak waris dan pandangan tragis dari Jansenisme. Ideologi ini dihasilkan di dalam golongan yang terancam oleh pencabutan hak waris yang baru dengan pandangan tragis dari Jansenisme. Ideologi ini dihasilkan di dalam golongan yang ditempatkan dalam posisi defensif dan harus membalas serangan dengan menempatkan diri dalam tempat-tempat terpencil yang jauh: tepat seperti pengakuan adanya Allah tetapi tidak dapat didekati, kekuasaan politik kerajaan dianggap penting tetapi keberadaannya sangat jauh. Selagi absolutisme tidak dapat diperebutkan, berbarengan dengan waktu perluasannya berarti hilangnya prerogatif (hak istimewa) dan kebebasan untuk golongan yang terancam.

Pandangan tragis Kant dibenarkan oleh situasi kaum borjuis Jerman abad ke 18 "yang mencita-citakan revolusi namun tidak dapat mewujudkannya".[91] Dalam keadaan seperti ini, kontradiksi sosial dari golongan yang dicabut haknya dan tidak dapat melakukan perlawanan terhadap orang yang melakukan ancaman sehingga frustasi karena pelaksanaan revolusinya terhambat, dialihkan ke dalam khayalan-khayalan tragis. Logika pandangan dunia bagaimanapun serupa dengan logika mitos dalam Le'vi-Strauss; menghubungkan istilah kontradiksi yang sesungguhnya dengan oposisi konseptual atau imajiner yang baru yang membuat situasi lebih dapat ditahan. Dalam hal Jansenisme, kontradiksi yang sesungguhnya antara "noblesse de robe" dan kerajaan absolut dialihkan kedalam paradoks Allah yang tiada kelihatan, walaupun ada tetapi bisu. Namun pengertian Goldmann tentang sifat-sifat kotradiksi itu berbeda dari pengertian Le'vi-Strauss karena dia memberi hak istimewa kepada perjuangan golongan dan tidak bertentangan dengan logika manusia. Selain itu, bagi Goldmann struktur keterangan pada pokoknya adalah historis dan tidak universal.

Hubungan antara pendapat dengan ideologi adalah persoalan, yang menurut Goldmann, kurang jelas. Disatu pihak tampak seolah-olah orang dapat menyamakan kedua istilah. Ketika membicarakan kebenaran, Goldmann menggunakan kedua istilah tersebut secara bergantian. Dia sendiri mengemukakan pertanyaan: "Apakah semua ideologi memiliki nilai yang sama, setidak-tidaknya, sejauh berkenaan dengan pencarian kebenaran, dan apakah pilihan atas yang lain hanya soal preferensi individu?"[92] Jawaban Goldmann mencoba memisahkan hal itu dari relativisme Mannheim. Ideologi berada di atas dataran yang berbeda-beda; ada yang memperkenankan pengertian yang lebih baik tentang realita dari pada lain-lainnya dan karena itu merupakan langkah penting kearah pengetahuan tentang kebenaran. Berlawanan dengan ajaran yang mengatakan bahwa semua pengetahuan yang ditentukan secara sosial bersifat ideologis, karena itu mempunyai tuntutan terbatas pada validitas, Goldmann mengatakan bahwa ideologi mempunyai nilai ilmiah yang berbeda-beda. Kriteria yang mengijinkan orang menilai ideologi dimulai dari pernyataan "yang mana dari mereka itu memperkenankan pengertian tentang yang lain sebagai fenomenon sosial dan manusia, menunjukkan infrastrukturnya, dan menjelaskan, dengan sarana prinsip kritik yang immanent, ketidak-pastiannya dan pembatasan-pembatasannya".[93]

Karena itu, Goldmann menyimpulkan bahwa adalah mungkin untuk memilih, "satu diantara berbagai sudut pandang dunia yang berbeda, yang memberi bentuk dan deret pengertian yang seluas mungkin".[94] Dengan jalan ini dia dapat membenarkan diri untuk lebih menyukai Marx dari pada Saint Simon, tidak sebaliknya. Begitu juga, Goldmann membandingkan Marxisme dengan apa yang dia sebut sosiologi kontemporer "objektif" dan berpendapat bahwa yang pertama itu mengerti yang kedua, Sosiologi kontemporer obyektif berguna dalam penyelidikan konkrit tetapi tidak dapat mengerti kehidupan sosial segera setelah perjuangan golongan muncul. Sebaliknya dia mengatakan bahwa sosiologis "objektif" kurang dapat memahami Marxisme secara serius, mereka puas mengadakan oponen imajiner dan "mudah diberantas" dengan memutar balikkan dasar-dasar pendapat Marx. Dengan begitu ada basis-basis objektif dimana orang menilai validitas pandangan dunia dan ideologi.

Namun Goldmann juga melakukan pembedaan antara ideologi dan pandangan dunia. Ideologi adalah ide yang bersifat partial (terpecah-pecah) dan diputar balik, sedangkan pandangan dunia adalah total. Ideologi berhubungan dengan golongan-golongan sosial yang mundur yang membela posisi dan kepentingan-kepentingan yang mereka dapatkan, sedangkan pandangan dunia berkaitan dengan golongan sosial yang memiliki hubungan ideal pada masyarakat secara keseluruhan.[95] Meskipun perbedaan ini dikemukakan sebagai hipotesa semata, namun hal itu menentang statements yang lebih awal dan agak membingungkan. Sebab ada kesesuian dalam menyamakan ideologi dan pandangan dunia, kendati kenyataan menunjukkan bahwa persamaan ini jauh dari konsepsi Marx. Setidak-tidaknya sifat negatif dari ideologi itu tidak ada sama sekali. Kita sudah melihat bagaimana konsepsi ini menjadi makin tersebar luas semenjak Remin memberikan bentuk aslinya. Namun perbedaan antara pandangan dunia dengan ideologi berdasar pada pemikiran Goldmann tampaknya adalah percobaan parsial dan tidak berhasil untuk memulihkan pengertian negatif dari ideologi.

Sebenarnya, ideologi terus menjadi pandangan dunia tetapi yang diputar balik, pandangan dunia dari golongan yang mundur. Sifat ideologi tersebut berasal dari kenyataan bahwa golongan itu bernasib malang dan bukan dari keberadaan ideologi itu sendiri. Namun ada masalah lebih lanjut. Jika ideologi adalah pandangan dunia dari golongan yang mundur, apakah ini berarti bahwa pandangan dunia dari golongan lain tidak dapat menjadi ideologis? Memang benar, Goldmann mengakui bahwa kriteriumnya terbatas, misalnya "aspek-aspek realita tertentu, yang dapat dilihat dari titik pandang reaksioner, yang hampir selalu lebih terbatas, dan sempit tidak dapat dilihat dari titik pendirian golongan yang meningkat".[96] Apa yang disebutkan di atas tidak cukup untuk mengatasi kekacauan-kekacauan yang berasal dari perbedaan ini. Masalah yang tetap ada adalah apakah mungkin merubah ideologi menjadi pandangan dunia murni, bukan pandangan dunia yang terdistorsi. Pada yang pertama ideologi kehilangan sifat kritisnya; sementara yang kedua seluruh pandangan dunia dari golongan yang tidak mundur muncul di luar ideologi. Kedua penyelesaian yang ada dampaknya sama-sama tidak memuaskan.

Penyelesaian Goldmann untuk memilih antara ideologi atau pandangan dunia menawarkan konfrontasi timbal balik dalam melihat dan memahami bahwa yang lain lebih baik. Bagi saya ini bukan penyelesaian yang memuaskan. Kendati kenyataannya Goldmann menghubungkan fenomena kultural dengan golongan sosial, namun dia nampak berlindung pada konfrontasi intelektual ketika berkaitan dengan masalah kebenaran. Inilah sikap inkonsistensi dan asumsi Goldman dengan posisi Marx. Tidak ada pembicaraan tentang praktek dalam konteks ini, seolah-olah pengertian tentang realita dipisahkan dari produksi yang sangat nyata. Mungkin benar bahwa pembicaraan tentang praktek tidak jelas dalam tiap percobaan untuk menunjukkan infrastruktur dari teori lain, namun untuk menghindari kerancuan dengan epistimologi idealist, Goldmann harus menekankan sifat praktis dari masalah kebenaran. Tentu saja hal ini tidak berarti bahwa praktek adalah kriterium yang pasti dengan sendirinya (self-evident). Praktek juga dipahami secara teoritis; namun ini tidak mencegah kenyataan bahwa konfrontasi teoritis tidak dapat menghasilkan kriterium kebenaran.[97]

Barangkali aspek yang paling problematik dari strukturalisme genetik Goldmann adalah identifikasi kesadaran golongan yang ada padanya dengan hasil karya-karya sastra dan filsafat. Memang benar, desakannya pada penetapan sosial dari fenomena kultural termasuk dalam tradisi Marxist yang paling murni. Namun tendensinya untuk mengumpulkan produk-produk kultur kedalam kesadaran kolektif golongan, tanpa banyak perhatian pada perantaraan individu dengan perantaraan produk-produk kultur lainnya, nampaknya sangat mudah dibantah, Marx mengakui pangaruh praktek golongan pada teori dan malahan menganggap teorinya sendiri sebagai ekspresi perjuangan kelas yang timbul di Eropa. Tetapi dia tidak pernah berpikir bahwa teori-teori mungkin hasil yang muncul dengan sendirinya dari praktek kelas. Tentu saja, Goldmann tidak mengatakan posisi semacam itu secara panjang lebar. Namun ada tendensi yang tidak keliru ke arah itu.[98] Goldmann berminat dalam menganalisis teks-teks hanya sejauh teks itu menyatakan pandangan dunia suatu golongan. Inilah sebabnya mengapa tidak setiap teks adalah struktur yang signifikatif.[99] Hanya karya asli tertentu yang berbobot dan menyatakan pandangan dunia. Sam-

pai tingkat ini orang boleh juga bertanya; bagaimana ini dapat dinilai. Apakah Goldmann tidak mengadakan kriteria yang ngawur dalam membedakan antara literatur yang "otentik" dan yang "tidak otentik"?

Meskipun ini adalah pilihan metodologi yang sah, tidak berguna bagi analisis ideologi kalau orang tidak mau membatasi lingkungan konsep pada pandangan dunia yang dinyatakan dalam beberapa karya yang asli. Tetapi bagaimana tentang produk-produk kesadaran yang bukan novel atau teks-teks filsafat? Bagaimana tentang dokumen-dokumen politik, surat kabar, teks-teks ilmiah dan lain-lain? Apakah mereka harus dikesampingkan dari analisis ideologi? Apakah tulisan-tulisan tersebut bukan ekspresi kesadaran golongan, meskipun tidak asli dan tidak berkaitan dengan pandangan dunia seperti karya seni? Dari titik pandangan analisis ideologi, pembatasan ini nampaknya agak sewenang-wenang dan tidak penting. Namun yang lebih problematik adalah identifikasi ideologi yang dikemukakan Goldmann dengan kesadaran golongan. Hal ini berbeda dari Marx dalam banyak hal. Menurut Marx ideologi adalah konsep yang kritis, menunjukkan eksistensi bentuk kesadaran berputar balik yang menyembunyikan kontradiksi untuk kepentingan golongan yang berkuasa. Kesadaran golongan, sebaliknya, adalah kesadaran kolektif dari golongan yang didasarkan atas praktek yang sesungguhnya. Mungkin ada elemen-elemen ideologis yang ditentukan dalam kesadaran kelas, tetapi ini bukan hasil dari konsep yang dipersamakan dan juga bukan fenomenon yang perlu. Sebaliknya, jika kesadaran kelas proletar menerangkan praktek revolusioner, maka dia terbebas dari distorsi ideologi. Identifikasi pandangan dunia Goldmann dengan kesadaran golongan dan ideologi kehilangan isi tiap konsep yang spesifik dan memasukkan kekacaun antara mereka yang hanya menghabiskan kekuatan analitik. Walaupun begitu, karya Goldmann memberi pengertian yang mendorong dan membuat sumbangan yang berharga kepada study perbandingan dalam produksi kultural dan kepada analisis dari penetapan sosial oleh perjuangan-perjuangan golongan dari periode sejarah yang timbul pada saat itu.

5 | IDEOLOGI DAN ANALISIS STRUKTUR

Pengantar

Sifat perkembangan intelektual kontemporer adalah meningkatnya kepentingan yang diberikan kepada studi bahasa sebagai fenomenon yang rumit dalam pengertian kesadaran dan kehidupan sosial. Marx sudah mengetahui, meskipun dengan cara yang tidak lengkap, peranan bahasa dalam timbulnya kesadaran materiil. Menurutnya, kesadaran yang berasal dari hubungan sosial manusia, dari kebutuhan manusia untuk bergaul dengan orang lain. Tetapi kesadaran harus dinyatakan dalam bentuk konkrit agar dapat digunakan oleh orang lain. Karena itu, kesadaran tidak pernah "murni". Seperti dikatakan Marx, "bermula dari pergaulan "jiwa" (spirit) para penderita kutukan "dibebani" dengan benda, yang disini muncul dalam bentuk-bentuk lapisan udara, suara, yang digerakkan, dengan singkat dalam lapisan-lapisan bahasa".[1] Karena itu bahasa adalah kesadaran praktek. Meskipun demikian Marx tidak maju melampaui beberapa pernyataan ini. Dalam abad ke 20 timbul hubungan baru. Jika bahasa adalah sistem tanda-tanda yang tidak hanya berupa suara atau lambang tertulis, tetapi juga se-

mua praktek sosial yang penuh arti dan fenomena kultural yang dapat menyusun berbagai macam bahasa.

Karena itu muncul ideologi sebagai fenomenon rumit yang harus dipelajari dengan mengkaitkannya dalam bahasa, bukan karena ideologi itu harus menggunakan bahasa khusus atau karena menempatkan ideologi dalam jenis pembicaraan tertentu. Ideologi agaknya merupakan tingkat arti yang dapat hadir dalam semua macam pembicaraan.[2] Pendekatan tradisional pada ideologi dengan semestinya mengambil bahasa dan memusatkan pada sifat-sifat dasar ideologi seperti terdapat dalam isi pembicaraan sekarang perhatian beralih ke bahasa, tidak hanya dalam pengertian bahwa ideologi didapatkan dalam penggunaan bahasa, yaitu dalam seleksi dan kombinasi tanda-tanda, tetapi juga dalam pengertian bahwa praktek-praktek materiil yang berada dalam basis ideologi disusun sebagai bahasa, sebagai sistem signifikasi (arti) karena itu beberapa percobaan dikembangkan untuk mempelajari ideologi dengan salah satu cara memperhitungkan makna bahasa dari praktek-praktek sosial dan pembicaraan.

Dasar umum dari analisis ini adalah percobaan untuk mengembangkan ilmu bahasa sebagai ilmu pengetahuan, tugas yang tertulis *Cours de linguistique generale* karangan Saussure dan *the Prague Circle's* phonological orientation (orientasi fonologis kalangan Praha) pada umumnya diakui sebagai dua peristiwa penting yang pertama. Mereka mengembangkan konsepsi yang menggantikan keterangan genetik dengan mendesak pada konsep-konsep sistem dan struktur. Saussure mengadakan perbedaan yang rumit antara bahasa (*langue*) dan penuturan (*parole*) yang memperkenankannya mendifinisikan bahasa sebagai sistem oposisi formal yang mendasari speech (penuturan). Bahasa adalah "sistem di mana semua bagian dapat dan harus dipertimbangkan dalam solidaritas sinkronis mereka".[3] Pargue Circle (Kalangan Praha) mengusulkan konsep "phonological system" (sistem ilmu bunyi suara) yang memberi petunjuk dalam memahami peranan fonem-fonem spesifik yang diduga dibentuk dalam bahasa. Maksud ilmu bahasa ialah mempelajari struktur fonem-fonem yang mendasari, karena ini tidak lagi dianggap sebagai kesatuan bebas tetapi, sebaliknya, diduga merupakan bagian dari sistem yang mempunyai hukum umum.

penuturan (speech) pada pokoknya adalah tindakan seleksi dan aktualisasi individual.[4] Menurut Saussure, bahasa disusun seperti obyek autonomous mempunyai stabilitas bebas dari penggunaan sebenarnya yang dapat dimanfaatkan oleh individu-individu. Lebih lanjut, bahasa adalah kondisi dapat dimengertinya penuturan, semacam urutan logis yang terletak dibelakangnya yang memberi konsistensi dasar kepada penuturan yang lebih tak tentu dan berubah.

Karena sistem bahasa itu dasar dari penuturan aktual, menyusul kesimpulan logis yang menekankan kepentingan secara sinkron mengenai diachrony. Sistem hubungan yang stabil harus menggarisbawahi aspek-aspek strukturnya yang sinkronis, sedangkan kontingen speech (penuturan tak menentu), yang terdiri dari urutan susunan tertentu, pasti menekankan aspek-aspek diachronis. Karena itu, ilmu bahasa lahir sebagai ilmu pengetahuan sinkroni, sejauh dia mendasarkan diri pada struktur bahasa. Diachroni didefinisikan sebagai suatu jenis fenomenon derivat, tergantung pada sinkroni. Sebagaimana dikatakan Ricoeur, "diakroni dapat dipahami hanya dengan perbandingan antara berbagai keadaan sistem yang dulu dan yang kemudian."[5] Diakroni dianggap sebagai pengubahan sinkroni.

Akibat dari asumsi kaum strukturalis ini penting, lebih-lebih bilamana praktek-praktek sosial atau fenomena kultural dianalisis sebagai sistem arti atau bahasa. Sejarah dianggap sebagai kekacauan struktur dasar dan hanya dapat dipahami dengan cara melakukan perbandingan terhadap struktur-struktur tersebut. Fenomena-fenomena tersebut lebih dari sekedar hukum sejarah, oleh karenanya orang harus mengenal hukum struktur; hukum ko-eksistensi, istilah-istilah yang sering disebut oleh Schaff, karena fenomena itu berkenaan dengan ko-eksistensi, dengan susunan berbagai macam hal yang lebih sistemik dari pada penyebab-penyebab mereka.[6] Ini adalah akibat dari sifat hukum bahasa yang morfologis; mereka itu bukan hukum penuturan sebagai praktek manusia, tetapi hukum yang tingkatnya tak beralasan, kesewenang-wenangan dan tingkat kealpaan yang terdiri dari kategori-kategori konvensional yang tidak dapat diubah oleh individu tertentu dengan susunan terbatas yang tidak sadar akan diri sendiri. Dari sini timbul kondisi ganda antara sistem tak tersadari dan praktek manusia, antara struktur dan manusia, yang pertama menerangkan yang kedua.

Mulai dari analisis struktur bahasa, muncul perbedaan garis perkembangan berkaitan dengan konsep ideologi. Pertama adalah garis semiologis, yang digambarkan dalam karya awal R. Barthes, dan struktural semantic dari Greimas, yang menekankan analitis bahasa yang sinkronis. Meskipun pendekatan para pengarang ini berbeda, mereka membagi preokupasi untuk melakukan analisis arti teks atas dasar ilmu pengetahuan dan sinkronis. Kedua, garis antropologi, digambarkan oleh Le'vi-Strauss dan Godelier, memindahkan analisis bahasa ke dalam analisis mitos dan agama. Ketiga, garis semiologis, yang digambarkan oleh jurnal Perancis *Tel Quel* yang mencoba memisahkan diri dari ilmu bahasa sinkronis dan berusaha memahami teks sebagai produksi arti dari pada sebagai produk dengan makna tertutup. Meskipun ketiga garis perkembangan ada perbedaan, namun masing-masing jelas-jelas menggambarkan diri pada ilmu bahasa struktural. Pada mereka itu orang dapat menambah satu garis lagi, yang kurang memiliki keterkaitan dengan ilmu bahasa, tetapi yang kedekatannya dengan aspek-aspek strukturalisme tertentu dan aplikasi mereka pada Marxisme diakui secara umum. Ini adalah garis yang digambarkan oleh Althusser, Poulantzas awal dan, di Inggris oleh J. Mepham. Teori ideologi yang mereka bangun mencoba membebaskan konsep ideologi Marxist dari interpretasi historis dan humanis dalam upaya me-rekontruksi konsep ideologi tersebut di atas basis-basis baru yang berasal dari asumsi strukturalis.

Semiologi 1: Barthes Dan Greimas

Tidak sukar untuk diketahui bagaimana prinsip-prinsip dasar ilmu bahasa struktural dapat diterapkan pada analisis ideologi. Perbedaan antara bahasa dan penuturan memberi dua lingkungan yang dapat dipindahkan untuk menyatakan dua tingkat dari setiap pembicaraan atau sistem tanda-tanda, isi yang nyata dan isi yang latent. Isi yang nyata sama dengan speech, sedangkan isi yang latent menggambarkan struktur pembicaraan yang menjadi dasarnya. Dapat diduga bahwa struktur latent ini ekuivalen dengan ideologi; yaitu, ideologi menyusun semacam struktur, yang tersembunyi dalam tiap-tiap pembicaraan yang

disampaikan dan diterima secara terbungkus dalam bentuk eksternal dan kabur (opaque). Karena itu struktur ideologi ini tidak dapat diketahui secara sadar oleh orang-orang yang menerimanya.

Dari titik pandangan ilmu bahasa, ideologi adalah semacam sistem semiologi urutan kedua. Barthes mencirikan tingkat kedua yang tersembunyi ini sebagai tingkat "konotasi" (bahasa sekunder) berlawanan dengan tingkat "denotasi" (bahasa biasa, primer).[7] Hal serupa dikatakan oleh Greimas di bawah terminologi "practical level" (denotasi) dan "mythical level" (konotasi).[8] Tingkat denotatif menyatakan arti primer dari sebuah pembicaraan dan menyembunyikan makna kedua yang harus dipecahkan. Analisis ideologis berasal dari sebuah pesan, karena itu, berusaha memahami sistem makna kedua; yang mencoba menguraikan bacaan denotatif, untuk menunjukkan dunia konotatif, tingkat mitos. Menurut konsep ini, jika orang dapat mencapai model logika, dapat menyamakan struktur-struktur yang bertahan dengan pesan, ada kemungkinan menemukan prinsip untuk memimpin organisasi wacana dan kemudian mempersatukan elemen-elemen tersebut, maka analisis ideologi sebagian besar telah terpenuhi.

Pendekatan semiologis awal dari Barthes mengemukakan prinsip-prinsip ini dengan cara yang menarik. Bahasa sebagai sistem signifikasi meliputi tingkat ekspresi dan tingkat isi. Tingkatan-tingkatan ini juga disebut the "signifier" dan the "signified" (yang "mengartikan" dan yang "diartikan"). Hubungan antara dua istilah itu adalah signifikasi (arti) bahasa, yaitu, "Expression Related to Content (ERC) = Signification" (Expresi yang bertalian dengan isi = Arti). Sekarang, jika sistem ERC ini bergantian menjadi ekspresi baru dari yang pertama dan menyatakan isi baru, maka orang lalu berurusan dengan dua sistem signifikasi yang tumpang tindih dan menjadi bahasa dan ideologi (mitos). Dengan grafik,[9]

1. E R C tingkat denotasi - bahasa
2. E R C tingkat konotasi - mitos (ideologi).

Bahasa menjadi alat pengantar, yang memberi arti dari struktur arti yang kedua. Menurut Barthes, mithos adalah sistem ganda, di dalam signifier sudah berupa struktur signifikasi. Mitos bagaimanapun

tersembunyi dan sulit untuk dipecahkan karena artinya disusun oleh semacam pintu berputar yang bergerak terus dengan menampilkan ekspresi yang berganti-ganti sebagai arti sendirinya dan sebagai bentuk atau signifier dari isi yang lain.

Kemampuan ganda untuk menyatakan ideologi, ubiquity (sifat ada di mana-mana) dan signifier itu, dapat mereproduksi fisik dari alibi :

Semacam alibi yang kekal karena sudah cukup bahwa signifier mempunyai dua sisi sebab yang selalu mempunyai "tempat lain" yang dapat digunakan. Arti selalu di sana untuk menampilkan bentuk; bentuk selalu di sana untuk meninggalkan arti itu.[10]

Bahasa denotatif menampilkan ambivalensi yang permanen antara arti naturalnya dan arti latent yang menyusun semacam tingkat retorik, menurut Barthes, "diterima tetapi tidak dibaca" dan bercirikan dengan keadaan tak seksama dan kabur. Masalahnya ialah memecahkan, menghentikan putaran yang ada pada bentuk dan arti, mencapai model logika yang, terletak di baliknya, meskipun begitu tidak jelas dan kacau.

Tidak ada kejelasan mengenai asal sudut pandang teoritik dalam jawaban mengenai masalah ini. Dalam *Mythologies,* Barthes melakukan beberapa analisis yang mendorong struktur-struktur urutan kedua muncul didalam putaran pintu dengan struktur-struktur primer. Gambaran hari libur penulis menganalisis secara kontras antara vokasi (pekerjaan) spiritual yang gemilang dan keperluan hidup sehari-hari. Dengan hanya menggambarkan yang tersebut nomor dua (denotasi), gambar itu mencoba meninggikan yang pertama (konotasi). Ini adalah akal dari tiap wawancara yang menunjukkan "aspek kemanusiaan" para pahlawan. Begitu juga, dalam "Blue blood cruise" (pelayaran darah biru), tekanan pada tindakan-tindakan keduniaan oleh seorang raja memberi arti bahwa asalnya berbeda. Seperti dikatakan Barthes "memperlihatkan kenyataan bahwa raja-raja dapat bertindak menjemukan adalah mengakui bahwa status ini tidak lebih wajar bagi mereka dari pada angelisme (malaikat) bagi common mortals (orang-orang biasa), itu adalah mengakui bahwa raja masih tetap raja dengan hak ke-Tuhan- an."[11]

System de la mode adalah percobaan lain yang menarik perhatian menerapkan metode strukturalis pada analisis sistem cara yang exhaustive *(sempurna)*.[12] Barthes membedakan tingkat denotatif atau "vestimentary code" (kode kebenaran) dan tingkat konotatif atau retorik yang mencoba menggambarkan struktur-struktur "second order" yang mengatur sistem. Sifat terpenting dari tingkat retorik ini ialah bahwa tingkat ini mencoba menaturalisasikan sifat dari tanda-tanda kebesaran yang semau-maunya, menyembunyikan keputusan-keputusan lalim tentang cara berbuat seolah-olah mereka itu kenyataan dalam proses alami. Makin cara itu dilakukan secara sewenang-wenang, fungsinya makin tampak seperti perintah empiris yang dapat diperiksa benar tidaknya. Serangkaian keperluan dan fungsi yang palsu diciptakan sehingga tampak seperti keperluan wajar yang dipenuhi sistem.

Namun analisis praktis yang mendorong ini tidak memberi petunjuk yang dikerjakan secara teoritis mengenai bagaimana orang dapat mengetahui kapasitas ganda dari signifier itu. Analogi dengan ilmu bahasa struktural, diduga, menuntut ketetapan metodologi yang lebih tinggi. Pembicaraan itu, di luar isinya, harus memberi beberapa petunjuk untuk menentukan tingkat mitosnya. Dalam hal ini, Barthes nampaknya tidak berhasil, kendati dalam kenyataan dia tergantung pada analisa bahasa untuk menerima analisis semacam itu.[13] Konklusi- konklusi Barthes pada tingkat retorik sistem memang betul-betul imajinatif dan tepat sekali. Tetapi tidak dapat dikatakan dia mencapai semua itu dengan analisis bahasa.[14]

Barthes sendiri mengakui masalah itu ketika dia mencoba masalah obyektivitas dan bukti mengenai tingkat retorik. Dia mengatakan bahwa:

"Obyektivitas di sini terdapat dalam mendefinisikan arti retorik sebagai kemungkinan bukan kepastian; tidak mungkin "membuktikan" arti retorik dengan berlindung langsung kepada massa pemakai karena massa tidak "membaca" pesan yang diartikan tetapi "menerima pesan". Tidak ada "bukti" dari arti hanya "kemungkinan".[15]

Kemungkinan ini, dengan cara tertentu, dapat diperiksa melalui pertalian konstruksi tetapi ada sedikit yang dapat dikerjakan. Menurut

Barthes ini sulit diingkari bilamana lewat dari satu problematik determinisme. Dia sendiri mundur dari tuntutan metodologi di luar "pertalian" bahasa suatu sistem.[16]

Struktural semantik dari Greimas berusaha mengatasi beberapa masalah dalam metodologi ini, terutama yang berkaitan dengan teks tertulis.[17] Tujuannya untuk mendapatkan cara ilmiah yang dapat mencirikan arti sebuah teks. Analisis itu mula-mula membagi semantic universe menjadi micro-universes (alam semesta kecil) dan kemudian menetapkan prinsip-prinsip organisasi, kombinasi dan pertukaran alam semesta yang kecil ini sehingga mampu menjelaskan unit-unit yang lebih besar. Dengan kata lain, dengan mulai unit-unit semantik kecil Greimas mencoba mencapai aturan-aturan tertentu yang bertanggung jawab atas diri yang dihasilkan bilamana unit-unit dasar ini bergabung dalam kalimat-kalimat dan menyempurnakan berbagai pembicaraan.

Greimas maju terus melalui berbagai serial bertingkat yang saling menyusul satu sama lain.[18] Pertama, dia mulai dengan suatu konstitusi yang disebut "corpus" (badan atau kumpulan-kumpulan) seperangkat pesan (messages) yang akan dianalisis. Dapat dikatakan bahwa corpus disusun dengan baik jika memenuhi tiga syarat; harus lengkap dan homogen. Corpus harus dirubah menjadi teks, yaitu serangkaian elemen-elemen signifikasi (arti) yang terletak dalam isotopy. Isotopy dia maksudkan sebagai serangkaian kategori semantik yang reiteratif dan menjadi dasar pembicaraan.[19] Prosedur dapat diabaikan (penyisihan elemen-elemen yang non-pertinen) atau ekstraksi (pemilikan elemen-elemen yang pertinen). Corpus yang dimurnikan itu lalu menerima bentuk teks isotopik yang disusun oleh iventaris pesan/amanat atau model. Struktur dasar, model eksistensi arti minimal bercirikan dengan adanya hubungan yang diucapkan secara nyata antara dua "semes", (lelaki/perempuan, tua/muda dan lain-lain). Tiap-tiap kata mewujudkan kombinasi dari "semes" ini. Makin banyak dua kata mempunyai semes bersama, makin dekat dalam artinya.

Tingkat kedua dari analisis Greimas disebut "normalisasi". Tingkat ini berada dalam obyektivasi teks yaitu penghapusan parameter dari subyektivitas di dalam diskripsi teks dan institusi syntasis (ilmu bentuk kalimat) yang elementer. Yang tersebut nomor dua itu adalah kodifikasi yang terdiri dari: pertama, perubahan kalimat menjadi

Tetapi orang tidak dapat merubah ideologi menjadi representasi dramatis tanpa dikerjakan secara teliti. Memang benar, elemen-elemen tertentu dari model ini dapat dikerjakan agar terjadi bersamaan dengan konsepsi ideologi yang lebih rumit.[25] Ada konflik dasar dalam dongeng kanak-kanak yang coba dipecahkan dalam pembicaraan itu. Barangkali konflik antara pahlawan dan penjahat dapat diadakan untuk menggambarkan kontradiksi sosial antar golongan dan kekalahan penjahat melambangkan penyelesaian dalam pikiran pada kotradiksi yang tidak dapat diselesaikan dalam praktek.

Meskipun garis uraian ini mungkin terbukti memberi harapan baik, pekerjaan besar itu masih harus dilaksanakan. Untuk sementara waktu, bentuk itu terlalu kasar untuk menggambarkan kemajuan yang penting dalam analisis ideologi. Barangkali sumbangannya paling penting ialah menunjukkan bahwa dongeng kanak-kanak dan cerita-cerita lainnya mungkin mempunyai atau memperoleh maksud ideologis yang tersembunyi; yaitu struktur dari dongeng kanak-kanak itu mudah menyesuaikan diri dengan makna ideologis. Namun ini sangat berbeda dari analisis ideologi yang mencoba dimulai dengan model dongeng kanak-kanak. Ideologi tidak berkenaan dengan konflik umum antara yang baik dan yang buruk, kebenaran dan kesalahan, dan seterusnya. Ideologi menyembunyikan kontradiksi-kotradiksi sejarah dan kontradiksi sosial yang konkrit untuk kepentingan golongan dominan, dan ini adalah tingkat analisisnya yang spesifik.

Bagi saya ilmu bahasa struktural yang singkronis telah menyumbang analisis ideologi dengan beberapa intuisi yang mendorong yang berasal dari perbedaan dasar antara bahasa dan penuturan dan antara konotasi dan denotasi. Namun tuntutan metode baru yang diambil dari ilmu bahasa itu sendiri akan lebih keras dan ilmiah dari pada yang lainnya nampaknya tidak dibenarkan oleh kenyataan. Akhirnya ada banyak kesewenang-wenangan ketika analisis konkrit dicoba. Juga lokasi ideologi sebagai struktur urutan kedua yang mendasari tiap-tiap teks, seperti bahasa di belakang tiap penuturan dapat menyampaikan kesan yang keliru bahwa teks itu adalah totalitas yang dapat mencukupi diri sendiri yang obyektifitas sub-strukturnya dapat ditetapkan sendiri, tidak perduli pada peranan para peneliti dan konteks sejarah di dalam teks itu ditenggelamkan.

Karena itu, analisis teks terlihat menerima kedekatan teks, kepercayaan bahwa prinsip intelligibility (keadaan dapat dimengerti) dari sebuah teks berasal dari immanencenya. Tentu saja, tidak mungkin mengingkari eksistensi prinsip-prinsip organisasional dalam teks. Juga benar bahwa teks-teks itu menyusun totalitas, atau keutuhan organik. Namun seperti Culler tunjukkan kesatuan teks-teks itu dibentuk "bukan oleh sifat-sifat intrinsik dari bagian-bagian teks seperti oleh kehendak pada totalitas proses interpretatif."[26] Yaitu, konteks sejarah dari sosial, dan juga harapan-harapan, latar belakang intelektual asal mula golongan analis, memainkan peranan penting dalam "membentuk" kesatuan. Teks bukan sesuatu yang otonomus yang arti tepatnya ter- ikat dalam immanencenya untuk selama-lamanya. Tiap-tiap zaman, golongan atau generasi mempunyai interpretasinya sendiri. Dalam pengertian ini kesatuan teks adalah fungsi dari arti yang berkaitan dengan teks.[27] Seringkali strukturalisme cenderung menerungkan struktur obyektif pesan-pesan dan mengabaikan perbedaan yang mungkin timbul dalam kerja (ciphering dan deciphering) membuat tulisan rahasia dan memecahkan tulisan rahasia, pekerjaan menulis dan membaca. Ada fakta yang terkenal bahwa addressers dan addressees (pengirim dan penerima) tidak selalu berkomunikasi atas dasar kode yang sama. Inilah sebabnya mengapa, seperti Eco tunjukkan, proses dekodifikasi (memecahkan kode) diorientasikan tidak hanya oleh konteks internal dan indikasi eksplisit kode itu tetapi juga oleh keadaan-keadaan komunikasi dan kode si penerima sendiri.[28]

Ilmu bahasa Saussuri memberi hak istimewa kepada struktur tanda yang merusak fungsi-fungsi praktek mereka. Konstruksi struktur dasar memperkenankan analisis pesan selama si pengirim dan si penerima dianggap impersonal dan dapat ditukar satu sama lain, yaitu, selama mereka benar-benar tidak masuk hitungan karena pesan tersebut mempunyai struktur yang internal dan bebas. Pendekatan ini cenderung mengabaikan ciri-ciri fungsional yang menyebabkan setiap pesan berhutang kepada penggunaannya dalam interaksi tertentu yang dibentuk oleh sosial. Perlu diingat bahwa bagaimanapun penuturan adalah kondisi bahasa. Bahasa tidak dapat dipahami tanpa penuturan. Tiap-tiap perubahan dalam bahasa terjadi melalui speech (parale = penuturan). Strukturalisme membalik hubungan ini; bahasa menjadi kondisi

keadaan yang dapat memahami penuturan. Primasi praktek diganti oleh peraturan tatanan logika yang buta.[29]

Konteks yang menentukan arti sebuah kalimat dalam teks secara lebih luas dari pada kalimat lain dalam teks tersebut. Arti dari elemen bahasa tergantung pada faktor-faktor ekstra bahasa yang jumlahnya sama dengan faktor-faktor bahasa. Pengetahuan tentang kode dasar teks membuat orang sedikit mengerti tentang interaksi bahasa yang dilaksanakan sebenarnya.[30] Kalau hal demikian terjadi dalam interpretasi normal dari teks maka akan terjadi hal yang lebih dari itu untuk analisis ideologi. Ideologi dalam teks adalah hubungan antara yang tekstual dan yang extra textual, antara isi dengan kondisi yang melahirkan isi, yang eksternal dan yang berakar dalam realita sejarah dan sosial. Kehadiran ideologis dalam pembicaraan tidak terdiri dari sifat-sifat teks yang immanent, tetapi terdiri dari sistem hubungan antara teks dan kandungannya, sirkulasinya, dan konsumsinya.[31]

Akhirnya, kesimpulan dari semua ini semata-mata menunjukkan pendekatan yang kurang sinkronis. Itu bukan karena ilmu bahasa struktural tidak mempertimbangkan diakroni dalam hal apapun; agaknya hal itu lebih merupakan masalah tekanan dan relevansi. Sejak strukturalisme memusatkan diri di bawah struktur dasar, mengabaikan sejarah dan perubahan. Strukturalisme dapat bekerja tanpa parameter "waktu" dalam pencarian hukum struktural, dan hukum ini dianggap lebih unggul dari pada hukum perubahan. Dengan begitu diakroni dianggap kurang penting; dianggap sebagai gangguan dalam sinkroni yang menerima peranan penting dalam memberi penjelasan. Bilamana orang menantang penjelasan primasi mengenai prinsip-prinsip organisasi yang immanent orang juga melemahkan peranan sinkroni. Tentu saja struktur-struktur sinkronis mempunyai peranan: sejauh berkaitan dengan ideologi. Sumbangan utama dari ilmu bahasa struktural adalah perhatian yang dicurahkannya kepada tingkat yang berada dibalik isi teks yang nyata. Namun orang harus tidak mencapur aduk ideologi dengan dasar prinsip-prinsip organisasi yang sistimatis. Saya harus menambah dua faktor-faktor pembatas lebih lanjut. Pertama, sampai sekarang, "tidak ada metode strukturalis yang menerapkan struktur pada teks sehingga secara otomatis orang dapat menemukan struktur dalamnya,"[32] dan kedua, arti dari struktur tidak seluruhnya

berasal dari immanensi teks itu sendiri. Karena itu fenomena ideologi harus dirubah menjadi konstruksi kesadaran yang semau-maunya, dan mereka juga tidak dapat dirubah menjadi semacam logika dan pola universal dasar yang lepas dari faktor-faktor sejarah.

Analisis Struktural Mengenai Mitos: Le'vi-Strauss Dan Godelier

Di dalam gaya pemikiran strukturalis kita telah menjumpai denominasi "mitos" atau "mythical" untuk menunjukkan lingkungan konotasi dasar yang menggambarkan tingkat ideologi. Sampai sekarang kita tidak membicarakan hal ini dan kita juga tidak menangani masalah hubungan antara ideologi dan mitos. Apakah masalah-masalah tersebut merupakan konsep-konsep yang ekuivalen atau apakah kita harus membedakan konsep-konsep tersebut. Teori awal Le'vi-Strauss mengenai mitos memberi peluang yang baik untuk kembali kepada pembahasan ideologi dalam kerangka strukturalisme.

Bahasa struktural dan Marxisme memiliki pengaruh yang sama dan jelas diakui oleh Le'vi-Strauss ketika dia mengemukakan dasar-dasar pendapat disaat dia bermaksud menyusun teorinya.[33] Dia mengambil beberapa elemen dari Marx yang dianggap mampu menekankan kepentingan fenomena tak sadar dalam kehidupan sosial. Menurut Marx "manusia membuat sejarahnya sendiri, tetapi mereka tidak membuat sejarah tersebut semaunya sendiri, dan tidak di bawah keadaan yang dipilihnya sendiri, tetapi di bawah keadaan yang dihadapi secara langsung, yang diberikan dan disampaikan dari masa lampau".[34] Pernyataan ini, sering disinggung oleh Le'vi-Strauss, menurutnya hal ini menunjukkan bahwa diluar dunia sadar ada lingkungan tak sadar yang akhirnya memegang petunjuk untuk keterangan tingkah laku manusia, dan khususnya aktivitas kultural.[35] Mengenai ilmu bahasa, dia menegaskan bahwa Troubetzkoy, bapak fonologi dan ilmu bahasa struktural, memasukkan revolusi ke dalam ilmu pengetahuan sosial, yang sebanding dengan revolusi yang diperkenalkan oleh fisika nuklir kepada ilmu-ilmu pengetahuan fisika. Revolusi ini mengalihkan perhatian dari

"studi tentang fenomena bahasa *sadar* ke studi tentang infrastruktur *tak sadar*".[36] Pendapat dasar ini muncul bersama dengan sisa-sisa prinsip strukturalis yang diuraikan oleh Troubetzkoy, seperti pengantar konsep sistem, analisis yang dipusatkan pada hubungan antar term, dan tujuan menemukan hukum umum, dipindahkan oleh Le'vi-Strauss ke dalam studi tentang hubungan keluarga, totemisme (kepercayaan bahwa bukunya itu keturunan dewa yang berwujud binatang atau tumbuh-tumbuhan) dan mitos.

Masing-masing fenomena, seperti bahasa, menyusun semacam sistem tak sadar yang elemen-elemennya memiliki arti setelah melalui hubungan oposisi timbal balik dan diatur oleh hukum umum sinkronis. Dasar pemindahan ini meletakkan dugaan bahwa pertalian keluarga, totemisme dan mitos adalah bentuk-bentuk bahasa khusus, sistem komunikasi, cara masyarakat menyatakan diri menurut logika dalam yang universal. Tidak hanya fenomena akan tetapi berbagai macam aspek kehidupan sosial lainnya dapat dianggap mempunyai sifat yang sama seperti sifat bahasa, bahkan seni dan agama.[37] Akibat metodologis dari posisi ini sangat penting: fenomenon sosial apa saja yang diselidiki, harus dianggap sebagai sistem terminologi dasar (seperti kata-kata atau fonem-fonem dalam bahasa) yang memelihara hubungan tertentu antara mereka dan hubungan logis serta perpindahan sistem tersebut menerangkan kenyataan, pengalaman, dan fenomena sejarah. Dalam hal totemisme, umpamanya, Le'vi-Strauss mengusulkan kerja-kerja metodologi untuk menganalisisnya sebagai berikut:

1. Mendefinisikan fenomena yang dipelajari sebagai hubungan antara dua terms (istilah) atau lebih yang sesungguhnya atau yang masih menjadi dugaan;
2. Buatlah tabel dari perpindahan yang mungkin antar terms;
3. Ambilah tabel sebagai obyek analisis umum pada tingkat ini saja, dapat menghasilkan hubungan-hubungan penting, fenomena empiris yang pada awalnya hanya dianggap kombinasi yang mungkin diantara yang lain, yang susunan lengkapnya harus direkonstruksi sebelumnya.[38]

Inilah sebabnya mengapa fenomena ketika berdiri sendiri fidak memiliki makna apa-apa, suatu "kombinasi yang memungkinkan". Sementara yang menerangkan fenomena tersebut sesungguhnya ialah struktur yang terletak di bawahnya, tanpa membutuhkan waktu.

Karena mitos adalah bahasa, jenis bahasa khusus yang maksudnya "memberi modal logika yang dapat mengatasi kontradiksi (jika "kontradiksi itu benar-benar" terjadi), maka prestasi itu menjadi sesuatu yang tidak mungkin.[39] Kesamaan formal antara konsep mitos Le'vi-Strauss dan konsep ideologi Marx memang sangat menyolok dan orang bertanya dalam hati sampai di mana kesamaan arti diantara keduanya terjadi. Apa yang dalam Marx dianggap sebagai penyelesaian kontradiksi dalam kesadaran, dalam Le'vi-Strauss juga suatu percobaan untuk mengatasi kontradiksi dengan sarana pemecahan intelektual. Selagi Marx mendefinisikan ideologi sebagai kesadaran yang diputar balik yang tidak dapat berhasil dalam penyelesaian kontradiksi yang didasarkan atas pembalikan realita itu sendiri, maka bagi Le'vi-Strauss, mitos dipahami sebagai bentuk logika yang tidak berhasil menghadapi kontradiksi yang sebenarnya.

Karena menjadi semacam bahasa, maka mitos membuat struktur dengan sarana tanda-tandanya sendiri, yang berupa peristiwa- peristiwa, tetapi menjadi lawan dari peristiwa-peristiwa tersebut ketika mitos mencoba membentuknya secara terus menerus. Sebenarnya strukturisasi mitos menggunakan sisa-sisa dan peninggalan peristiwa. Pikiran mitos menggunakan "bukti sejarah dari individu atau masyarakat yang sudah menjadi fosil" dengan begitu membalikkan hubungan antara yang diakronis, dan sinkronis. Ilmu pengetahuan, sebaliknya, membuat peristiwa, merubah dunia dengan sarana struktur-struktur, yaitu hipotesa dan teori yang selalu dikerjakan dengan teliti.[40] Namun Le'vi-Strauss tidak menghadapkan ilmu pengetahuan pada mitos secara sungguh-sungguh, dia juga tidak percaya bahwa mereka itu adalah fase-fase yang berbeda dalam evolusi ilmu pengetahuan. Baginya kedua pendekatan itu sama-sama sah, dan dengan tegas dia menolak pertentangan antara mentalitas logika dan prologika. Perbedaan itu terletak "tidak dalam kualitas proses intelektual tetapi dalam sifat penerapannya".[41] Pikiran mitos adalah cara untuk mendekati peristiwa-peristiwa sekeras ilmu pengetahuan, meskipun hasil kedua hal tersebut berbeda.

kekeliruan Mannhardt dan aliran naturalis, yang mengira bahwa mitos mencoba menerangkan fenomena alam. Sebaliknya Le'vi-Strauss mengusulkan bahwa fenomena alam ini lebih sebagai medium yang mencoba menerangkan kenyataan-kenyataan melalui mitos yang bukan alamiah tetapi tatanan logika.[45] Bagi saya penyelesaian Le'vi- Strauss ini nampaknya hanya untuk menghindari satu lubang perangkap yang kemudian jatuh dalam lubang yang lain. Dengan mencoba menentang kosepsi kontradiksi dalam alam, dia mengakhiri anggapan kontradiksi sebagai masalah logika.

Bagi Le'vi-Strauss "substansi kontradiksi itu sebenarnya jauh kurang penting dari pada kenyataan yang membuktikan bahwa mereka itu ada". Isi kurang penting dari bentuk.[46] Kontradiksi sebagai realita sosial yang bermuatan historis yang diketahui dapat membuka jalan untuk konsep yang menekankan sifat logis, universal dan non historis dari kontradiksi "bentuk". Kenyataan bahwa bentuk bersifat umum bagi semua kontradiksi spesifik yang mendasari kenyataan bahwa manusia sering sekali berlindung kepada sarana yang sama untuk menyelesaikan masalah-masalah yang elemen-elemen konkritnya mungkin sangat berbeda tetapi membagi sifat yang ada pada "struktur-struktur kontradiksi".[47] Orang sekarang dapat melihat bahwa pengertian Le'vi-Strauss tentang kontradiksi berbeda sekali dari konsepsi Marx. Konsep mitos Le'vi-Strauss menanggapi masalah sifat manusia yang logis, konsep ideologi Marx menanggapi pada kontradiksi-kontradiksi sejarah.

Akibatnya tidak hanya terjadi perbedaan antara konsep mitos dan ideologi, tetapi juga perbedaan dalam konsep mitos. Sebab meskipun Marx membedakan ideologi dari mitos, perbedaan itu bukan karena ideologi menanggapi kontradiksi sejarah dan mitos pada konflik. Perbedaan itu agaknya terletak dalam kenyataan bahwa ideologi menyelesaikan kontradiksi sosial dan mitos mencoba menyelesaikan kontradiksi-kotradiksi dengan alam. Kedua aspek itu tumpang tindih namun dibedakan dalam penekanannya. Karena hal ini maka jenis kedua kontradiksi tersebut adalah historis. Sampai tingkat ini, mitos juga mencoba menyelesaikan kontradiksi sejarah yang konkrit dan bukan konflik jenis manusia yang universal.

Di sini muncul semua pertanyaan mengenai hubungan antara kesadaran dan realita sosial. Le'vi-Strauss mendesak bahwa infrastruktur-infrastruktur mempunyai prioritas. Namun dia menafsirkan prioritas sebagai penetapan yang dikenakan oleh kondisi sejarah tertentu, tetapi sebagai penetapan yang dikenakan oleh sifat manusia secara umum. Untuk menekankan hal ini dia minta pertolongan kepada gambaran permainan kartu yang harus dimainkan, masing-masing pembagian memperoleh distribusi kartu yang tidak tentu. Ada peraturan umum pada pilihan-pilihan individual dalam taktik yang dapat dipilih oleh pemain. Dengan begitu orang-orang dapat memainkan permainan yang berbeda dengan tangan yang sama. Namun akhirnya permainan kartu dan peraturan-peraturan itu juga yang menetapkan batas-batas permainan yang dapat dimainkan dengan tangan apapun. Yang penting kerangka umum yang menentukan permainan, kendati terdapat keanekaragaman pembagian dan tangan yang historis. Begitu juga, kesadaran lebih ditentukan oleh pola logika umum dari pada kondisi-kondisi tertentu. Meskipun dunia sosial yang dibangun melalui praktek manusia mempengaruhi kesadaran, ketentuan terakhir, dan lebih-lebih, datangnya kembali penyelesaian yang serupa, berasal dari pola kesadaran pembawaan dengan mana dunia sosial didekati. Karena itu, Le'vi-Strauss kembali kepada eksistensi kebudayaan umum yang tumbuh dari dalam yang tidak tergantung pada realita sosial.

Ini adalah perbedaan penting antara teori ideologi Marx dan teori mitos Le'vi-Strauss. Namun dengan jelas Le'vi-Strauss menghubungkan mitos dengan ideologi. Baginya mitos tampak dalam masyarakat modern yang sebagian besar diganti oleh politik.[48] Dari sudut pandang formal, dia mengatakan tidak ada sesuatu yang lebih mirip dengan mitos dalam masyarakat eksotik (asing; luar) dari pada ideologi politik dalam masyarakat modern. Jika harus diadakan pemindahan metode, maka bukan tradisi agama modern yang harus dianalisis, tetapi pikiran politik modern.[49] Walaupun begitu nam- paknya bagi saya pendekatan atau penyatuan kembali konsep-konsep itu tidak berjalan lancar, jika orang tidak dapat menerima perubahan yang satu menjadi yang lain. Menurut pandangan saya, ideologi harus mempertahankan konotasi negatifnya, sebagai pemutar balikan pengetahuan yang menyembunyikan berbagai macam kontradiksi. Tujuan Le'vi-Strauss, sebaliknya,

ialah menemukan struktur dasar atau pola logika, tanpa mempedulikan nilai cognitivenya. Yang penting bagi Le'vi-Strauss bukan pernyataan *bahwa mitos itu mungkin* memutarbalik realita, tetapi bahwa mitos itu mempunyai arti yang jelas dari titik pandangan logika. Inilah sebabnya mengapa perbedaan antara ilmu pengetahuan dan mitos menjadi kabur. Konsep ideologi, sebaliknya, tidak semata-mata berkaitan dengan kenyataan bahwa pikiran itu "mempunyai arti menarik" tetapi juga dengan kenyataan bahwa isinya mungkin menyembunyikan kontradiksi sosial yang sesungguhnya dan karena itu merupakan representasi realita yang tidak cukup.

Kenyataan bahwa teori Le'vi-Strauss cenderung memandang kontradiksi sebagai masalah logika tidak dapat diketahui dalam *Struktural Anthropology* dengan mudah tetapi hal itu menguatkan predominasinya setelah *The Raw and Cooked.* Seperti dikatakan Glucksmann, dalam periode awal, sampai 1962, mitos "mencoba membenarkan kekurangan realita dengan mengkhayalkan penyelesaian yang luar biasa. Semenjak dalam *Mythologiques* tujuannya ialah "menyelidiki mitos sebagai sistem logika dengan kebenarannya sendiri dari pada sebagai percobaan penyelesaian intelektual pada masalah-masalah sosial".[50] Evolusi dalam pengertian mitos berarti beberapa perubahan dalam metodologi yang diterapkan pada pengkajiannya. Model awal analisis struktural terutama berkenaan dengan mitos-mitos individual dan mengikuti pola bahasa secara dekat. Karena mitos adalah semacam bahasa, maka analisisnya harus berjalan seperi analisis bahasa, membedakan antara bahasa dan speech, antara sisi struktural dan aspek berikutnya, karena itu, perlu menyamakan unit-unit bagian dari bahasa mitos. Apa yang disebut fonem dalam bahasa biasa, dalam mitos menjadi "mythemes" semacam "gross constituent units" (unit-unit bagian kasar) sebagaimana Le'vi-Strauss menamakannya, yang pada dasarnya adalah kalimat. Unit-unit ini menampilkan diri sebagai bahasa dan speech, yaitu berkas-berkas mythemes yang saling berkait yang disusun sebagai rangkaian-rangkaian mythemes. Tehnik yang perlu untuk menganalisis mitos itu terdapat dalam "cara membagi-bagi cerita menjadi kalimat-kalimat yang [illegible] masing-masing kalimat pada [illegible] dengan [illegible] cerita".[illegible] kalimat mengikuti pola

rangkap yang sudah dinyatakan: perlu mendapatkan berkas-berkas mythemes yang sinkronis yang menyusun unit arti, dan, pada waktu yang sama, memperkenankan bacaan selanjutnya cerita itu. Ini dicapai dengan mengatur kartu-kartu dalam kolom-kolom sehingga membentuk bacaan vertikal, kolom demi kolom (harmoni dalam skor musik) memberi unit-unit arti yang sinkronis, ketika bacaan biasa kiri ke kanan (melody) memberi urutan. Analogi musik, yang sangat disukai Le'vi-Strauss, juga dinyatakan dalam bentuk melodi yang digubah untuk beberapa suara yang dua dimensinya adalah garis melodi horizontal dan contrapuntal schemata vertikal.[52]

Seperti halnya bahasa sebagai prinsip dipahaminya penuturan, cerita mitos dibuat agar dapat dipahami oleh oposisi-oposisi dasar antara berkas-berkas yang digambarkan dalam kolom-kolom. Menceritakan mitos adalah soal penuturan diakronis; memahami mitos tidak berarti mengindahkan bagian dari dimensi diakronis ini untuk mencapai bacaan yang berbeda yang melintas vertikal melalui teks.[53] Bacaan vertikal ini akhirnya dilaksanakan melalui empat kolom, dua menggambarkan istilah kotradiksi yang akan diselesaikan, dua lainya istilah-istilah perantara yang hubungannya diduga merubah kontradiksi menjadi dimensi baru yang logis dan mudah dikendalikan.

Kritik mengenai pendekatan metodologi ini telah banyak dilakukan. M. Douglas misalnya, menyatakan bahwa tanpa memperhitungkan isi dan hanya mencari struktur formal dari mitos, interpretasi agaknya sulit dilakukan. "Seperti halnya mengetahui struktur sajak a, b, b, a, tidak memberi tahu apa-apa kepada kita tentang isi soneta". Imbangan thema-thema seperti hidup dan mati yang dalam Le'vi-Strauss begitu sering didapatkan di bawah mitos (misalnya timbulnya Zuni yang dianalisis dalam "The Struktural study of myth", dan beberapa mitos Pawnee) terlihat sangat umum sehingga "mungkin lebih baik mengatakan bahwa itu adalah struktur plus minus yang seimbang atau struktur positif negatif".[54] Burridge, sebaliknya, meragukan apakah hasil-hasil dari analisis struktur itu berasal dari material itu sendiri atau dari imposisi (pengenaan) cara pikiran tertentu.[55] Seperti Culler tunjukkan, ditiadakannya hal-hal penting yang tidak diperhitungkan ketika mereka merasa tidak cocok terhadap struktur yang didalilkan dalam membuat metode menjadi agak semau-maunya dan mengulangi-

ulang sejauh logika yang ditunjukkan adalah logika dari struktur yang didalilkan sebelumnya, tidak perlu logika mitos.[56]

Dari *Mythologiques* dan seterusnya, Le'vi-Strauss, menolak metode ini, dan melepaskannya tanpa alasan yang jelas. Analisis tidak lagi dilakukan terhadap mitos-mitos individual; sebaliknya, diduga tiap-tiap aspek mitos hanya dapat difahami sehubungan dengan aspek-aspek yang serupa dalam mitos-mitos yang berbeda. Konteks itu yang kemudian diperluas dari elemen-elemen atau mythemes dari mitos tertentu sampai sistem mitos-mitos lain disaat situasi-situasi yang serupa muncul. Dia menggunakan semacam methodologi spiral; satu mitos menerangkan yang lain, secara bergantian menerangkan yang ketiga dan logika seterusnya. Tiap-tiap aspek dihubungkan dengan persamaannya dalam mitos-mitos lain dan analisis itu ditujukan untuk menemukan pertalian internal, logika mitos umum. Sekarang tekanan itu jauh lebih kecil pada kontradiksi tertentu menganggap bahwa mitos sebagai percobaan untuk menyelesaikan dengan cara logis dan lebih besar pada struktur-struktur mental tak sadar yang umum dibelakangnya.

Sebenarnya jika setiap mitos berhubungan dengan mitos lain dan setiap struktur arti berhubungan dengan struktur lain, maka timbul pertanyaan mengenai arti terakhir yang ada hubungannya dengan arti-arti ini yang timbal balik. Jawaban Le'vi-Strauss timbul dari studinya, *The Raw and the Cooked,* yang menyatakan;

... mitos menandakan pikiran yang pengembangannya menggunakan dunia yang menjadikan pikiran sebagai bagiannya. Jadi ada produksi mitos yang berbarengan waktunya, oleh pikiran yang mengadakan mereka, dan, oleh mitos-mitos, produksi gambaran dunia yang sudah bersatu padu dalam struktur pikiran.[57]

Yalman mempertanyakan apakah simetri yang terdapat dalam mitos berada dalam pikiran orang-orang pribumi atau justru, dalam pikiran pengamat.[58] Le'vi-Strauss tidak memberi bobot pada argumen semacam itu. Baginya tidak menjadi soal apakah pikirannya dipengaruhi oleh gerakan pikiran orang-orang pribumi atau melalui pikirannya yang sama-sama mengikuti jalan atau pola mitos yang sama.

Kendati pencariannya tertuju pada logika sinkronis yang universal, Le'vi-Strauss tidak selalu dapat memisahkan struktur-struktur dasar dari latar belakang kultur yang spesifik, bentuk-bentuk umum dari isi tertentu. Ini ditafsirkan oleh beberapa pengarang sebagai kegagalan metodologis dan pembalikan program yang telah dinyatakan, tetapi sebenarnya, lebih dari semua itu, hal itu menunjukkan kesulitan besar yang berasal dari aplikasi bentuk bahasa yang rumit. Seperti ditunjukkan Culler, seorang ahli bahasa tidak harus membuktikan bahwa kalimat-kalimat bahasa Inggris harus diperlakukan sebagai kelompok, Le'vi-Strauss mencoba membuktikan bahwa mitos-mitos dari berbagai kultur menyusun speech (parole=penuturan) dari bahasa mitologi umum. Dan langkah itu hanya diambil, menurut Culler, dengan anggapan sebelumnya bahwa semua mitos itu mempunyai arti yang sama dalam satu kelompok.[59]

Ricoeur menunjukkan bahwa semua contoh Le'vi-Strauss diambil dari daerah geografis totemisme dan tidak pernah dari dunia Semitic, Proto-Helenic atau Indo-Europa.[60] Dia menyarankan bahwa dalam area yang pertama mungkin telah berkembang semacam pikiran liar tertentu yang memberi hak istimewa kepada sinkroni sebagai lawan diakroni, sedangkan yang kedua mungkin dunia yang sebaliknya yang menghasilkan semacam pikiran mitos yang berbeda. "Di mana kecerdasan struktural barang kali kurang penting, kurang eksklusif, dan memerlukan hermeneutic intelligence yang mencoba menginterpretasikan isi".[61] Titik pangkal Ricoeur dalam menyangsikan validitas metodologi universal untuk menganalisis mitos dan, konsep mitos yang formal semata-mata. Ricoeur mendapatkan penyelesaian dalam membedakan dua macam mentalitas, pola kerigmatic Hebraic dan pola totemic, dan dalam mengkaitkan metode hermeneutic dengan yang pertama dan metode struktural dengan yang kedua; nampaknya agak sembarangan. Untuk mendukung perbedaan ini tidak sekedar menemukan bukti empiris dan menyisihkan yang lainnya. Dengan demikian apakah Riceour secara tidak sengaja kembali kepada rencana yang sama yang dikritiknya dalam Le'vi-Strauss, yaitu berlindung kepada pola pikiran tak sadar, meskipun partial? Analisis mitos menjadi tergantung pada sifat mentalitas a priori yang terdahulu yang penetapan sosialnya tidak dijelaskan oleh Ricoeur. Sebenarnya, terdapat pola totemik saat dia

menyusun tipe-tipe pikiran lainnya seperti pola Semitic dan Helenic. Penyelesaian Ricoeur nampaknya tidak sepenuhnya mengatasi kesulitan-kesulitan yang dikaitkan dengan Le'vi-Strauss.

Bagaimanapun, analisis mitos yang dilakukan oleh Le'vi-Strauss telah mempertaruhkan reduksionisme psikologis sejarah, akhirnya, apa yang menentukan logika mitos adalah struktur pikiran psikologis, yang lazim bagi semua orang. Sifat kehidupan kultur yang sebenarnya adalah keadaan tidak sadar. Le'vi-Strauss memandang antropologi sebagai upaya "memahami kesadaran luar dan selalu merubah gambaran yang selalu dianggap sebagai deret kemungkinan tak sadar oleh manusia".[62] Di dalam konsep kultur, lazim bagi semua teori yang mengendalikan ilmu bahasa struktural, untuk menjadikan ideologi sebagai fenomenon tak sadar, sesuatu yang artinya diterima tetapi tidak dibaca (seperti kata Barthes) atau dalam perumusan Althusser, serangkaian gambaran, konsep dan struktur yang mengenakan diri sendiri pada mayoritas orang-orang tanpa melalui kesadaran mereka. Ada sedikit perbedaan antara formulasi ini dan perselisihan Le'vi-Strauss yang menyatakan bahwa "mitos-mitos" beroperasi dalam pikiran manusia tanpa mereka sadar akan kenyataan itu.[63] Sampai tingkat ini, menjadi sulit membedakan diantara fenomena superstruktural, karena semua menanggapi pada pola tak sadar yang sama. Mungkin orang bertanya dalam hati dalam pengertian apakah kultur merupakan fenomenon tak sadar. Ada beberapa arti yang dapat kita cantumkan pada kata "tak sadar". Tentunya tidak ada hubungannya dengan semacam ketidaksadaran kaum Freudian, yang berusaha melepaskan tenaga dan dorongan. Ketidaksadaran Le'vi-Strauss bukan isi emosi tetapi bentuk yang hampa makna.[64] Ketidak-sadaran ini tidak mempunyai hubungan dengan subyek yakni subjek yang memikir; itulah kategori umum yang memaksa pikiran tanpa diakui. Itulah sebabnya mengapa Ricoeur menamakan teori Le'vi-Strauss "formalisme absolut" atau "Kontianisme tanpa subyek yang transendental".[65]

Seperti kita lihat, Le'vi-Strauss mengemukakan, untuk mendukung konsepsi ini, pendapat Marx yang menyatakan bahwa orang-orang membuat sejarah mereka sendiri tanpa mengetahui bahwa mereka telah membuat sejarah. Tetapi dia tidak menginsyafi bahwa struktur-struktur itu sendiri adalah hasil dari praktek manusia. Tekanan Le'vi-

Strauss pada sifat kultur yang tak sadar membentangkan argumen Marx lebih lanjut dari hal-hal yang akan diterima. Marx mengidentifikasi tingkat orang yang tidak sadar akan kekuatan sejarah yang sesungguhnya, namun dia membantah dengan keras terhadap mereka yang lupa bahwa manusia dapat merubah keadaan melalui praktek revolusioner dan praktek ini, sampai tingkat yang tinggi, mungkin menyadarkan kekuatan sejarah yang sesungguhnya. Tidak diragukan lagi bahwa ideologi mempunyai tingkat ketidak-sadaran: yang sering digunakan tanpa pengetahuan sadar tentang sifat yang sesungguhnya, dan itu dihasilkan melalui praktek masyarakat yang reproduktif yang tidak sadar akan sifatnya sendiri. Namun ideologi selalu diberikan dalam kesadaran individu melalui proses praktek mereka. Ideologi diciptakan dalam hubungan subyek dan obyek; ideologi bukan ilusi murni dan juga bukan materialitas murni. Tidak dapat dikatakan bahwa ideologi menyusun struktur tersembunyi yang mengenakkan diri sendiri pada orang-orang tanpa melalui praktek.

Konsepsi Le'vi-Strauss, sebaliknya, menyusun semacam kesatuan kolektif tak sadar yang berada di luar produksi manusia. Logika kultur, yang menyamakan ideologi, menjadi fenomenon obyektif dan eksternal yang dikenakan pada manusia sebagaimana ditunjukkan oleh Bourdieu, strukturalisme Saussuri dan Le'vi-Strauss berakhir dengan memandang praktek sebagai pelaksanaan model abstrak.[66] Semua kejadian mengenai sistem hubungan obyektif diduga sebagai "ketidaksadaran kolektif" yang dapat berbuat pada manusia dari luar praktek manusia, struktur dan hubungan objektif, dapat ditemui di belakang fe-nomena kultural, tetapi mereka mendirikan model-model yang dibangun sebagai bagian dari penelitian, yang mengesampingkan reefikasi. Memang benar bahwa manusia tidak membuat sejarah sesuka mereka dan tujuan sadar mereka tidak selalu terjadi bersamaan dengan hasil-hasil yang sebenarnya; tetapi mereka tidak melaksanakan perintah yang ditetapkan sebelumnya, mereka tidak "hidup" melalui struktur dasar yang tidak mereka ketahui. Le'vi-Strauss mengubah bentuk realita menjadi realita bentuk. Struktur memperoleh semacam eksistensi yang dihipotesakan, wujud ontologis sebelum praktek dan pikiran manusia. Seperti kata Lefebvre, yang mengemukakan paradoks sistem pengetahuan yang mendahului subjek pemikiran. Menurut pandangannya

hal ini akan menjadi tanda syah dari baru yang memperdebatkan gerakan dalam sejarah.[67]

Meskipun demikian, dari perspektif yang berbeda, *mythologiques* menyumbang hasil-hasil rumit yang memiliki hubungan penting dengan konsep ideologi. Sebenarnya, Le'vi-Strauss menunjukkan struktur pertalian keluarga sebagai dasar dunia mitos. Representasi mitos mengenai asal-usul api, pangan, binatang, dan lain-lain, menggambarkan petualangan orang-orang sakti yang membentuk hubungan timbal balik dengan saudara lelaki dan perempuan, suami-istri, orang tua dan anak-anak, begitu seterusnya. Dalam usahanya mengkoordinir hasil tersebut dengan konsepsi ideologis Marxist, M. Godelier mengatakan bahwa "jika struktur pertalian keluarga memainkan peranan dalam menyusun skema pembicaraan tentang mitos... itu karena dalam realita sendiri, struktur pertalian keluarga merupakan aspek struktur sosial dominan dalam masyarakat primitif".[68] Hubungan antara struktur pertalian keluarga dan mitos tidak dapat disimpulkan dari alam atau dari prinsip fikiran formal, sebagaimana dugaan Le'vi-Strauss, dari struktur sosial itu juga Marx mengira bahwa struktur ekonomi menentukan keadaan terakhir. Godelier mengatakan bahwa pemikiran tersebut benar terjadi dalam masyarakat primitif, seperti ditunjukkan oleh orang-orang pribumi Australia, karena hubungan keluarga adalah hubungan produksi, struktur pertalian keluarga mendirikan struktur ekonomi masyarakat primitif.

Mulai dari dasar-dasar pendapat antropologis dan dari konfrontasi mereka dengan analisis Marx mengenai fetishisme komoditi, Godelier mencoba membangun teori ideologi Marxist secara umum yang menempatkan peranan bentuk-bentuk agama menjadi sangat penting. Dia mencatat bahwa untuk menggambarkan fetishisme komoditi, Marx minta pertolongan kepada "wilayah agama yang diselubungi kabut" di dalam mana "produksi-produksi otak manusia tampak sebagai makhluk-makhluk bebas yang diberi hidup dan mengadakan hubungan satu sama lain dan juga dengan ras manusia".[69] Penyelesaian ini betul-betul sesuai dengan penemuan antropologi modern. Karena manusia primitif tidak dapat memahami dan mengendalikan alam, secara spontan mereka menggambarkan hal itu sebagai lapangan kekuasaan yang lebih unggul dan misterius sesuai dengan dunia manusia, yaitu memperla-

kukan kekuatan alam seolah-olah mereka itu subyek yang sesungguhnya atau makhluk yang diberi kesadaran dan kemauan.[70] Representasi yang analogis ini juga merupakan cara bertindak pada subjek yang diciptakan, yang dapat mendengar dan menjawab beberapa permohonan manusia karena memiliki kekuasaan. Karena itu, representasi tidak dapat dipisahkan dari praktek tertentu pada alam yang, bertujuan mendamaikan subjek-subjek sakti yang mendiaminya melalui magic dan ritual.

Godelier ingin menekankan bahwa representasi analogis ini mempunyai dasar objektif dalam struktur pertalian keluarga yang mempunyai peranan dominan dalam kehidupan sosial bangsa primitif, dengan melakukan fungsi hubungan produksi. Seperti halnya dalam fetishisme komoditi "bukan manusia yang keliru dalam melihat realita, tetapi realita yang mempedayakan manusia dengan cara muncul dibawah bentuk yang menyembunyikan realita",[71] dalam agama dan mitos primitif, dasar alam yang muncul karena kerajaan dengan kekuasaan yang secara eksternal memiliki posisi dalam kesadaran. Bukan masalah jika fundamen itu ternyata struktur non ekonomi, yaitu pertalian keluarga, sejauh perbedaan antara struktur ekonomi dan superstruktur itu adalah "perbedaan fungsi dan bukan perbedaan institusi".[72] Struktur pertalian keluarga mungkin mempunyai fungsi ekonomi dalam masyarakat, seperti halnya bagi orang-orang primitif Australia. Yang ideologis, bagi Godelier, bukan keadaan yang terpisah yang mensahkan dan memproduksi keadaan produktif tetapi ideologi adalah representasi yang ada dalam semua hubungan sosial. Ideologi tidak dihasilkan untuk mempedayakan, tetapi dengan sendirinya adalah representasi semua hubungan sosial yang penting.

Konfrontasi Godelier pada Marx dengan Le'vi-Strauss telah menghasilkan banyak faham yang berharga dan memberi penjelasan baru mengenai formasi kesadaran primitif dalam kerangka yang berbaur dengan cara menembus hasil-hasil antropologi modern dengan materialisme Marx.

Walau begitu pendekatan yang menarik perhatian ini masih menampilkan berbagai masalah. Pertama, konflrontasi mitos dan ideologi. Memang benar Marx menggunakan analogi antara kedua fenomena itu, tetapi ini tidak berarti bahwa dia bermaksud meleburnya. Seba-

liknya, ada dasar untuk mengira bahwa analogi selalu menahan kedua hal tersebut untuk terpisah. Dalam fetishisme komoditi, produk-produk pekerjaan memperoleh hidup, dalam metodologi alamlah yang diberi sifat subjektif. Benar, mitos menggunakan ideologi dan memindahkan dunia sosial ke dalam keterangan alam, namun fokus perhatiannya, bukan hubungan sosial langsung tetapi alam. Tidak diperlukan adanya sistem golongan untuk menjaga eksistensi mitos. Mitos muncul secara luas dalam masyarakat primitif yang tidak mempunyai golongan dengan hubungan sosial yang sangat sederhana. Sebaliknya, ideologi muncul ketika kompleksitas hubungan sosial telah menghasilkan sistem kelas. Kebalikan dengan alam mitos mencoba menerangkan perkembangan arah yang berlawanan dengan kontradiksi sosial yang disembunyikan oleh ideologi. Selagi manusia berhasil mengendalikan alam secara progresif, maka peristiwa mistis cenderung berkurang, hubungan sosial berkembang menuju bentuk yang lebih rumit dan abstrak dengan sifat pertentangannya menerima wujud makin menyesatkan.

Kedua, beberapa rumusan Godelier memberi kesan bahwa dia mengacu referensi eksternal dari ideologi dengan suatu anggapan bahwa realita eksternal digambarkan secara pasif pada kesadaran: dia mengatakan bahwa bukan subjek yang keliru memahami realita, tetapi realita yang menyesatkan subjek. Ini adalah sesuatu yang lazim dari semua strukturalisme, yang mengabaikan ide mengenai terbentuknya realita praktis.

Ketiga, Godelier mengumumkan (universalizes) ideologi sampai pada suatu titik yang mampu menggambarkan semua bentuk kesadaran yang menyertai hubungan sosial. Dengan begitu tidak hanya ide-ide yang mengatakan tatanan eksistensi ideologis, tetapi juga ide-ide yang berusaha kembali kepada tatanan yang lebih lama dan ide juga mencari tatanan sosial yang masih akan diciptakan.[73] Perluasan ideologi untuk menutupi seluruh spektrum ide-ide ini, mempunyai akibat yang sama seperti pengertian strukturalis ideologi sebagai struktur dasar yang terletak dibawah seluruh kultur, yaitu, melarutkan konsep menjadi bentuk yang hampa. Ide Godelier tentang teori ideologi yang meliputi segala hal kehilangan pendekatan historis Marx.

Konsepsi Ideologi "Strukturalis" Althusser

Penerapan metodologi strukturalis pada analisa fenomena kultural mempunyai akibat luas dalam studi Marxist. Kita sudah melihat percobaan Godelier menghubungkan hasil-hasil antropologi struktural dengan teori ideologi Marxist. Tetapi ini hanya satu aspek dari arus yang lebih luas yang mencoba menafsirkan kembali Marx sesuai garis strukturalis secara sistematis. Apa yang disebut tradisi Marxist "strukturalis" mulai dengan asumsi yang sama sekali berbeda dari asumsi tradisi "historis". Kepercayaan dalam "epistemological break" (kefakuman epistemologis) antara dua tingkat karier Marx, yaitu, yang prailmiah dan yang ilmiah, meragukan nilai karya sastra seperti *The German Ideology,* yang termasuk dalam periode kefakuman (break) itu dan nampaknya memiliki makna ganda, yang harus dilampaui oleh pendekatan yang lebih dewasa. Mepham menegaskan bahwa dalam *The German Ideology,* Marx tidak mencapai posisi teori yang jelas tentang asal-usul ideologi. Marx tampaknya berjuang untuk menemukan bahasa yang memadai tetapi gagal.[74] Poulantzas menunjukkan "banyak sekali arti" dari karya semacam itu,[75] Althusser, secara langsung, menamakan teori yang timbul dari karya itu sebagai sebuah "thesis kaum positivist dan historisis.[76]

Problem perangkat "strukturalisme" dikemukakan oleh Gramsci ketika dia menolak konsepsi ideologi sebagai kreasi individu yang arbitrer dan psikologis. Strukturalisme ingin membebaskan Marx dari konsepsi ideologi sebagai "spekulasi yang murni" atau kesadaran yang palsu. Historisme membantu interpretasi ini, itulah sebabnya dia menekankan peranan subject-class dan kesadaran dalam asal-usul ideologi. Berlawanan dengan ini, "strukturalisme" menyarankan agar ideologi mempunyai eksistensi materiil yang menentukan subjek. Untuk menolak konsep ideologi sebagai kesadaran palsu, strukturalisme harus menyingkirkan konsepsi dari subjek yang ikut serta dalam asal-mulanya. Ideologi bukan representasi palsu karena sumbernya bukan subjek tetapi realita materiil.

Representasi terpenting dari garis pikiran ini adalah Louis Althusser.[77] Banyak sekali percobaan dilakukan untuk menerangkan ideologi yang tidak bebas dari kontradiksi,[78] dan banyak mengalami

perubahan selama bertahun-tahun. Selain teguran di sana-sini yang dapat ditemukan orang dari berbagai tulisan Althusser, dua dari mereka khusus berkenaan dengan ideologi. Yang pertama, *"Teoria, Pratica teorica y formacion teorica. Ideologia y lucha ideologica"* (Teori, praktek teoritis, dan formasi teoritis. Ideologi dan perjuangan ideologi), mula-mula diterbitkan dalam bahasa Spanyol pada 1966 dan diabaikan oleh kebanyakan komentator yang berbahasa Inggris.[79] Yang kedua, "ideologi dan aparat negara ideologis",[80] dikenal dimana-mana dan menandai perubahan dari penyempunaan (elborations) yang lebih awal. Walaupun begitu, saya akan mencoba menunjukkan bahwa perubahan ini kurang mendasar dari pada apa yang tampak.

Saya kira orang dapat membedakan tiga tekanan yang berbeda dalam karangan-karangan Althusser. Pertama, dalam karya-karyanya yang awal, dia menekankan ideologi sebagai tingkat realita sosial yang objektif, bebas dari subjektivitas individu. Ideologi memang benar-benar sistem representasi, kata Althusser,

> *... tetapi dalam sebagian besar keadaan representasi ini tidak ada hubungannya dengan "kesadaran", biasanya ideologi hanya berupa gambaran-gambaran dan konsep-konsep resmi, tetapi dia juga berada diatas semua struktur yang mereka kenakan pada mayoritas, manusia, tidak melalui "kesadaran" mereka.81*

Manusia "mempraktekkan" ideologi tetapi mereka tidak mengetahuinya. Ideologi adalah "ketidaksadaran yang terlalu" dan melampaui dengan cara yang di"alami" oleh individu-individu tertentu. Sifat ideologi yang essensial hanya dapat dipahami melalui strukturnya. Pameran atau representasi tidak membentuk ideologi, "sistem, cara kombinasi dan disposisi (penyusunan) mereka memberinya arti, struktur menentukan mereka dalam pengertian dan fungsi mereka".[82] Karena ideologi ditentukan oleh strukturnya, maka tidak dapat dirubah menjadi cara yang "dialami" oleh berbagai individu, dan dapat dipelajari sebagai fenomenon yang objektif.

Mengenai sifat dari sistem representasi ini, Althusser bersikap sangat tidak konsisten. Dalam *For Marx* dia mengemukakan thesis yang

biasanya diserukan sebagai kefakuman dengan konsepsi ideologi tradisional sebagai kesadaran palsu.[83]

Dalam ideologi manusia menyatakan dengan sunguh-sungguh, bukan hubungan antar mereka dan kondisi eksistensi mereka, tetapi jalan yang mereka alami, hubungan antara dan kondisi-kondisi eksistensi mereka. Prasangka ini merupakan hubungan yang sesungguhnya dan hubungan "imajiner" yang di "alami".[84]

Dalam *"Theoretical practice and ideogical struggle"* (praktek teori dan pertarungan ideologi), meskipun demikian, Althusser nampaknya kembali kepada rumus lama, ketika dia mengatakan bahwa "ideologi adalah representasi dari yang sesungguhnya (the real), tetapi satu kesalahan penting terjadi, sejak kepentingan tersebut diorientasikan dan dicondongkan".[85] Namun dia tidak melihat ketidak-sesuaian antara rumus ini dengan anggapan ideologi sebagai tingkat masyarakat yang objektif.

Sebenarnya, menurut Althusser, orang-orang tidak dapat hidup tanpa representasi tertentu dari dunia mereka dan dari hubungan mereka dengan dunia. Tetapi representasi ini diberikan mengenai masing-masing subjek. Manusia memperolehnya setelah dibentuk, seperti halnya hubungan ekonomi dan politik dibentuk sebelum mereka lahir "ideologi dengan begitu muncul sebagai *representasi dunia* tertentu, yang menghubungkan manusia dengan kondisi-kondisi eksistensi mereka dengan orang lain".[86] Karena itu, fungsi ideologi ialah mendapatkan kohesi di antara sesama manusia dan antara manusia dengan tugasnya. Meminjam gambaran Gramsci, Althusser menggambarkan ideologi sebagai "cement" yang memasukkan diri ke dalam semua bagian dari gedung sosial, membuat penyesuaian dan kohesi manusia dalam peranan mereka. Ideologi tidak hanya memperkenankan manusia melaksanakan tugas-tugas mereka, tetapi juga membantu mereka menahan situasi mereka, entah yang dieksploiter (diperas), atau yang mengeksploiter (memeras).[87]

Dengan demikian ideologi adalah elemen essensial dari semua masyarakat karena melindungi pemenuhan tugas-tugas sosial yang essensial.

Masyarakat menyembunyikan ideologi sebagai elemen dan atmosfir yang penting bagi respirasi (pernapasan) dan hidup sejarah. Hanya

pandangan dunia yang ideologis yang dapat membayangkan masyarakat tanpa ideologi dan menerima ide utopia dari dunia dimana ideologi (tidak hanya satu dari bentuk-bentuk sejarahnya) akan hilang *...materialisme sejarah tidak dapat menggambarkan bahwa masyarakat komunis dapat berjalan tanpa ideologi.*[88]

Karena itu, orang dapat menetapkan bahwa ideologi timbul sebelum pembagian kelas, dan akan tetap hidup setelah pembagian-pembagian ini hilang. Ideologi adalah sifat struktural dari setiap masyarakat; fungsinya ialah menguatkan kesatuannya. Tetapi dalam masyarakat kelas, ideologi menerima fungsi lebih lanjut, sebagai sarana untuk mempertahankan dominasi satu kelas atas kelas lainnya. Seperti Althusser katakan "dalam masyarakat tanpa kelas, seperti dalam masyarakat kelas, fungsi ini dikuasai oleh bentuk yang diterima sebagai pembagian pekerjaan dalam diferensiasi (perbedaan) manusia dalam kelas-kelas yang saling bermusuhan.89

Betapapun pentingnya fungsi umum ideologi, Althusser berpendapat, representasi ideologis bukan kognisi dunia yang benar. Pertanyaan tentang asal-usul kepalsuan representasi ideologi itu rumit bagi Althusser, dan jawabannya menunjukkan bahwa kecenderungan strukturalisnya itu lebih dari "flirtatin" (permainan cinta) terminologi an sich. Sebenarnya dia menyatakan bahwa:

... penyimpangan ideologi sosial penting sebagai fungsi dari sifat totalitas sosial, lebih tepat, sebagai fungsi penetapan ideologi oleh struktur sosial, sebagaimana semua yang sosial, dibuat kabur bagi individu yang menduduki tempat yang ditentukan oleh struktur. Kekaburan struktur sosial membuat pentingnya sesuatu yang bersifat mitos, sebagai representasi dunia yang penting untuk kohesi sosial.[90]

Dalam masyarakat kelas, pembagian kelas terlalu menentukan sifat masyarakat yang kabur, sehingga kedua aspek tersebut menentukan sifat ideologi yang menyimpang dan merahasiakan.

Sejauh ideologi dapat hidup dalam masyarakat kelas, yang membagi diri menjadi berbagai macam tendensi ideologi yang menyatakan representasi dari kelas-kelas sosial yang beda. Dengan begitu Althusser sampai pada konsep ideologi yang dominan dan [illegible]

hal ini mengikuti ajaran-ajaran Lenin secara tepat dalam *What is to be done*? Ideologi-ideologi yang didominasi, dibawah keadaan-keadaan tertentu, dapat memberi pernyataan kepada protes kelas-kelas yang dieksploiter. Tetapi yang didominasi itu selalu menjadi subordinat, dan dengan spontan merumuskan sakit hati mereka dalam bahasa dan logika kelas dominan. Itulah sebabnya mengapa kelas pekerja tidak dapat membebaskan diri dari ideologi borjuis tetapi perlu menerima bantuan ilmu pengetahuan dari luar. Melalui prakteknya yang sederhana, orang tidak dapat sampai pada pengetahuan murni tentang struktur sosial, mereka membutuhkan praktek yang berbeda, "praktek teori" atau ilmu pengetahuan.[91]

Secara langsung hal ini mengakibatkan tekanan yang kedua, yang secara bersamaan muncul dengan yang pertama, yang dapat dinamakan epistimologis. Ideologi muncul dalam oposisi pada ilmu pengetahuan, sebagai cara pengamatan yang pra-ilmiah. Althusser menghadapkan praktek teori ideologi pada praktek teori ilmiah. Namun yang tersebut nomor dua itu bekerja pada hasil-hasil yang pertama untuk menghasilkan konsep-konsep ilmiah ilmu pengetahuan.

... "bekerja" bukanlah sesuatu yang semata-mata obyektif yang "diberikan", "kenyataan-lah" yang benar-benar murni dan absolut. Sebaliknya, pekerjaan terdiri dari penyempurnaan fakta-fakta ilmiah melalui kritik "fakta-fakta" ideologis yang dikerjakan dengan seksama oleh praktek teori ideologi yang lebih awal.[92]

Praktek teori ideologi ini merumuskan masalah kepalsuan yang penyelesaiannya sudah dibuat di luar proses pengetahuan.[93] Karena itu terobosan pembaharuan yang diadakan oleh ilmu pengetahuan tidak hanya penyelesaian yang berbeda. Ada "epistemological break" yang radikal antara ideologi dan ilmu pengetahuan; ilmu pengetahuan mengemukakan masalah-masalah dengan cara yang sama sekali berbeda, sehingga penyelesaian mereka tidak ditentukan lebih dulu dan dikenakan sebelumnya oleh praktek teori ideologi. Perhatikan bagaimana pertimbangan epistimologi Althusser tentang hubungan ideologi dengan ilmu pengetahuan sesuai pertimbangan politik Lenin tentang pemasukan ilmu pengetahuan dari luar ke dalam kesadaran spontan kelas

pekerja. Tekanan ketiga dalam karya Althusser yang paling baru, merumuskan kembali masalah ideologi sehubungan dengan dua syarat fungsional. Di satu fihak, ideologi dianalisis dalam konteks reproduksi hubungan produksi dan eksistensi materiilnya dalam Ideological State Apparatuses (ISA = Aparat Negara Ideologi). Di lain fihak ideologi muncul sebagai mekanisme yang menyusun subjek-subjek dengan minta keterangan kepada mereka. Banyak dari elemen yang nampaknya baru terdapat dalam karya awal Athusser, meskipun dalam bentuk yang berbeda. Sebenarnya dalam artikel ISA, Althusser menegaskan perbedaan yang dinyatakan dalam tulisan-tulisannya yang pertama. Di sana dia menganggap fungsi umum dari ideologi (memperoleh kohesi diantara manusia dan antara mereka dengan kondisi eksistensi mereka) sebagai pembeda dari fungsi ideologi tertentu dalam masyarakat kelas, dimana fungsi umum didominasi oleh fungsi baru dengan cara memperoleh dominasi satu kelas atas kelas lain. Sekarang Althusser secara formal membedakan "teori ideologi umum dan "teori ideologi-ideologi khusus".

Teori ideologi khusus berkenaan dengan ideologi dalam formasi sosial historis yang konkrit, yang tergantung pada kombinasi cara produksi dan pada perjuangan golongan tertentu. Karena itu, ideologi mempunyai sejarah. Sebaliknya, teori ideologi umum, membicarakan ideologi sebagai,

... struktur dan fungsi sedemikian rupa sehingga membuat suatu realita non-historis, yaitu realita serba sejarah dalam pengertian struktur dan fungsi yang tidak dapat diubah, terdapat dalam bentuk yang sama sepanjang apa yang kita sebut sejarah.[94]

Karena itu, ideologi pada umumnya, tidak mempunyai sejarah. Seperti ketidaksadaran Freud yang dikatakan sebagai hal yang kekal, demikian juga Althusser ketika mengusulkan bahwa *ideologi adalah kekal,* persis seperti ketidak-sadaran".[95] Yang rumit ialah bahwa bagi Althusser teori ideologi itu "sebagian besar tergantung pada teori ideologi secara umum."[96]

Tepat seperti pertanyaan mengenai perlakuan ideologi awal yaitu bagaimana orang sampai menerima tugas dan peranan yang dibagikan

kepada mereka oleh masyarakat, pertanyaan sekarang bagi Althusser ialah bagaimana kecakapan-kecakapan tentang buruh, dan tenaga buruh itu sendiri, direproduksir dalam masyarakat kapitalis. Jawabannya ialah, seperti dulu, bahwa reproduksi ini hanya dapat terjadi "di dalam dan di bawah bentuk-bentuk subjeksi ideologi".[97] Tetapi untuk mengerti seluruh mekanisme ini harus diadakan tambahan pada teori negara dengan membedakan aparat-aparat negara yang represif dari aparat negara yang ideologi. Selagi yang pertama berfungsi dengan represi, yang kedua berfungsi dengan ideologi. Reproduksi hubungan produksi sebagian besar diperoleh "dengan menjalankan kekuasaan negara dengan aparat-aparatnya, di satu fihak aparat negara represif, di lain fihak aparat negara ideologis."[98] Tetapi yang pertama menciptakan kondisi untuk operasi kelompok yang tersebut nomor dua. Dalam ISA (Ideological State Apparatuses) inilah ideologi yang berkuasa itu berpusat, dengan begitu secara spesifik memperoleh reproduksi dari hubungan produksi. Diantara mereka pendidikan ISA-lah yang mempunyai predominasi dalam masyarakat kapitalis, karena:

Model pendidikan ISA mengambil anak-anak pada usia TK dari tiap-tiap kelas, dan kemudian selama bertahun-tahun ... memasukkan dengan susah ke dalam anak itu - sejumlah pengetahuan yang terbungkus dalam ideologi penguasa... atau hanya ideologi yang berkuasa dalam keadaan murni ...

Setiap saat dikeluarkan dalam perjalanan praktis dilengkapi dengan ideologi yang sesuai dengan peranan yang harus dimainkan dalam masyarakat kelas; peranan dari mereka yang dieksploitir ... peranan dari badan eksploitasi ... dari badan penindas ... atau peranan dari ideologis kaum profesional.[99]

Sejauh dikaitkan dengan ideologi secara umum, sekarang Althusser menyelesaikan masalah definisinya. Dari dua rumusan alternatif awal ideologi merupakan gambaran dari dunia dan sebagai gambaran dari hubungan "yang dialami" manusia dengan dunia - dia menegaskan kembali perumusan yang dimuat dalam *For Marx*, dan dengan begitu dia menegaskan bahwa "ideologi adalah gambaran hubungan imajiner dari individu-individu dengan kondisi-kondisi eksistensi yang sesungguhnya".[100] Ideologi tidak dibuat karena sekelompok kecil manusia mereka-reka gambaran realita yang dipalsukan atau karena manusia

menyatakan sifat kondisi eksistensi mereka yang dipindahkan ke tangan orang lain. Ideologi tidak memindahkan dunia yang sesungguhnya tetapi memindahkan hubungan antara manusia dan realita. Ideologi tidak mempunyai eksistensi yang ideal, tetapi eksistensi materiil, itu selalu "terdapat dalam apparatus, dan praktek, atau praktek-prakteknya".[101] Individu "hidup" dalam ideologi dengan ikut serta dalam praktek tertentu di dalam apparatus ideologi yang spesifik. Karena itu, "tidak ada praktek kecuali oleh dan dalam ideologi". Tujuan terakhir Althusser ialah menunjukkan bahwa "tidak ada ideologi kecuali oleh subjek dan untuk subjek".[102] Sebenarnya, dia menampilkan mekanisme ideologi sentral sebagai interpelasi individu yang menyusun mereka sebagai subjek. Dengan begitu ternyata ideologi berfungsi ganda, menjadi subjek yang imajiner dan subjek-subjek. Ideologi adalah subjek yang mempertahankan hubungan speculatif dengan subjek-subjek individual. Mereka mengakui sendiri sebagai subyek bebas dalam subjek, dan karena itu tunduk pada subyek. Subyek individual disusun sedemikian rupa dengan menyerah kepada subyek, mereka bertindak sejauh yang dilakukan ideologi.

Perbedaan antara teori ideologi umum dan teori ideologi-ideologi khusus yang dibuat Althusser sangat problematik dalam bagi pendekatan Marxist. Perbedaan tersebut membawa pretensi menyusun ideologi sebagai objek studi yang tidak berubah meski melintasi berbagai macam cara produksi. Orang dapat merumuskan dan menggunakan beberapa konsep abstrak yang dapat diterapkan pada berbagai macam cara produksi. Namun mereka tidak dapat menjadi objek teori umum, dan malahan mereka kurang dapat dianggap sebagai basis tempat bergantungnya ideologi-ideologi regional dan kelas. Marx maju terus dengan cara berlawanan. Jika dia menerima eksistensi kategori abstrak-pekerjaan, produksi, konsumsi dan lain-lain yang berlaku untuk segala zaman, dengan kesadaran yang jelas bahwa mereka "meskipun begitu, berada dalam sifat spesifik dari abstraksi ini, mereka sendiri juga produk hubungan historis, dan memiliki validitas penuh hanya hubungan-hubungan ini".[103]

Bagi Marx, ideologi pada umumnya, seperti halnya produksi atau pekerjaan pada umumnya, tidak mempunyai substansi atau validitas, sehingga mereka tidak dapat menerangkan dengan cara apa mereka

muncul dalam situasi khusus. Konsep abstrak tidak "menyatakan" atau "mewujudkan" diri dalam situasi konkrit. Bahkan ketika Marx menganalisis proses pekerjaan pada umumnya dan mengetahui bahwa, hal semacam itu, adalah biasa bagi tiap fase sosial kemunculan, dia menambahkan: "karena rasa bubur itu memberitahu anda, siapa yang menanam gandum, maka proses yang sederhana ini juga tidak memberitahu anda tentang dirinya, apa kondisi-kondisi sosial dimana hal itu terjadi".[104] Tidak ada hubungan yang mungkin antara abstraksi ideologi umum dan ideologi-ideologi konkrit yang sedemikian rupa sehingga dengan mulai dari yang umum maka orang dapat menyimpulkan kondisi-kondisi ideologi yang konkrit.

Perselisihan Althusser bahwa teori ideologi khusus tergantung pada teori ideologi umum, jelas keliru dan pendampingan dengan idealisme. Dalam situasi yang sama, Marx mengkritik Proudom karena dia menganggap kategori abstrak sebagai penyebab primer. Menurut Proudon, kata Marx, "mereka yang membuat sejarah, bukan manusia. *Abstraksi, kategori yang diterima,* terpisah dari orang-orang dan aktivitas-aktivitas materiil mereka, tentu saja abadi, tidak berubah, tak dapat diubah, itu hanya keadaan (entity) semata-mata".[105] Kemudian dimasukkan dualisme diantara kehidupan praktek dan kategori abstrak seakan-akan yang pertama itu adalah aplikasi dari yang kedua itu.

Antara tulisan-tulisan Althusser yang pertama dan *Lenin and Philosophy,* telah terjadi perubahan. Pada tulisan yang pertama fungsi umum dari ideologi dapat diterapkan pada masyarakat tanpa kelas; sekarang fungsi ideologi dikatakan tak dapat diubah, hanya dalam bentuk sama sepanjang sejarah masyarakat kelas. Perubahan ideologi sesungguhnya tidak sama dengan memperimbangkan perjuangan kelas. Dalam modifikasi ideologi dan proses reproduksi, pertentangan kelas tidak diperhitungkan, baik sebagai sesuatu yang spesifik pada masing-masing cara produksi atau sebagai mekanisme umum yang abstrak. Kesan yang diberikan bahwa ideologi umum seperti ideologi kelas yang berkuasa secara tidak problematik direalisir dalam apparatus tertentu dan diterapkan pada masyarakat dan malahan berlawanan dengan usaha-usaha minoritas yang sadar. Inilah sebabnya mengapa Althusser minta maaf kepada guru-guru yang progresif, " sedikit sekali

rasa kecurigaan mereka sehingga kepatuhan mereka menyumbang pemeliharaan dan menjujung tinggi gambaran ideologis sekolahan ini".[106]

Dalam catatan penutup pada artikelnya tentang ISA,[107] Althusser mengakui sifat abstrak dari analisisnya yang dulu. Dia sekarang menerima bahwa titik pandang dari perjuangan kelas harus dimasukkan dalam analisis ideologi dan "realisasi" mereka dalam ISA. Namun ini tidak menyelesaikan masalah. Seperti dikatakan Hirst, mekanisme ideologi umum dan kondisi "konkrit"nya semata-mata dijadikan satu dan mereka tidak diperlihatkan berkaitan secara teoritik.[108] Perjuangan kelas ternyata adalah tambahan asing pada mekanisme umum ideologi yang disusun di luar pengaruhnya. Perjuangan kelas tidak dapat dimasukkan dari luar sebagai faktor yang "terlalu menentukan" (overdetermining) semata-mata. Untuk menghindari dualisme Althusser harus menyingkirkan teori ideologi umum, tidak hanya menambahnya. Sejauh ideologi umum dapat hidup sebagai obyek teori yang tidak mempertimbangkan perjuangan kelas, maka peranan objektif dari teori semacam itu adalah penyembunyian perjuangan. Dalam istilah Marx, teori ideologi umum adalah teori ideologis.

Bahkan lebih dari itu, ideologi umum mempunyai ciri-ciri subyek transendental yang hypostatized, yang, dengan menginterpretasikan individu, membentuk mereka sebagai subjek. Untuk menentang humanisme dan historisme, Althusser menolak pengertian subyek konstitutif dan mengusulkan pembentukan subyek oleh ideologi sebagai gantinya. Hirst memperlihatkan, bagaimana inversi ini sesungguhnya tidak mengganti konsep subyek dan identifikasinya dengan subyek manusia. Namun subyek itu sekarang muncul tidak sebagai essence (makna) akan tetapi sebagai efek. Dengan begini, kata Hirst, subyek ini tidak hypostatized seperti dalam tradisi humanis.[109] Meskipun begitu, Hirst tidak mempertimbangkan apakah dalam mengajar konsep dari non-hypostatized subyect, Althusser mungkin menjadikan ideologi sebagai hypotesa. Subyek menjadi efek dengan mengorbankan ideologi menjadi konstitutif, sebagai essensi baru. Orang mungkin melihat dalam inversi ini elemen-elemen dari konsepsi Hegel di mana ideologi-ideologi golongan historis dan subyek-subyek manusia menjadi manifestasi dan instrumen sebagai sarana ideologi umum (idea, yang dapat dikatakan seseorang) mengembangkan diri sendiri.

Dalam mengkritik tulisan-tulisan pertama Althusser tentang ideologi, Ranciere menunjukkan bahwa mereka mendamaikan fungsi umum yang diserahkan struktural fungsionalisme kepada "value system" dari tiap-tiap masyarakat dan fungsi yang diserahkan Marx kepada ideologi. Mereka muncul mendamaikan keperluan kohesi sosial "pada umumnya" dan dominasi golongan pada "khususnya", antara sosiologi Durkheim dan materialisme sejarah.[110] Nampaknya, Althusser menampilkan masalah itu dibawah pandangan yang berbeda, sebagai ganti kohesi sosial, dia mengusulkan pertanyaan tentang reproduksi dari hubungan produksi. Namun ini hanya ilusi terminologi. Seperti Hirst tunjukkan pertanyaan ini juga ekuivalen dengan pertanyaan fungsionalis, bagaimana mungkin hubungan-hubungan sosial kapitalis hidup? Cukup benar, Hirst menunjukkan bahwa "tidak ada jawaban umum yang tidak fungsionalis yang dapat diberikan kepada pertanyaan ini".[111] Memang betul konteks baru dari Althusser tentang hubungan reproduksi dengan produksi tidak berbeda dari persoalan awalnya tentang kohesi sosial dan penerimaan peranan sosial oleh subjek-subjek individual. Seperti ditunjukkan oleh Hirst, Althusser menyamakan hubungan produksi dengan fungsi yang diserahkan kepada badan-badan ekonomi yang difahami sebagai subjek manusia.[112]

Seperti ideologi umum yang kehilangan sifat sejarahnya, ilmu pengetahuan juga ternyata hilang hubungannya dengan kontradiksi-kontradiksi sosial. Dalam rumusan tentang Leninist yang ditulis oleh Althusser, ilmu pengetahuan berasal dari luar untuk menyelamatkan kesadaran ideologi golongan pekerja secara spontan. Dalam perumusan teoritisnya, ilmu pengetahuan menyusun diri dengan memutuskan pengetahuan ideologi pada taraf permulaannya. Dalam kedua hal tersebut, ilmu pengetahuan tampak terletak diatas perjuangan kelas. Paling tidak dalam rumus Leninist, kesadaran yang spontan tampak sebagai ideologis akibat dominasi ideologi borjuis. Dalam rumusan kedua, meskipun begitu, ideologi hanya basis materiil untuk timbulnya ilmu pengetahuan, pertentangan antara ideologi dan ilmu pengetahuan menjadi konfrontasi abstrak antara kebenaran dan kesalahan. Althusser setidak-tidaknya konsisten dalam menghubungkan ideologi dengan timbulnya ilmu pengetahuan, karena dia memandang kedua fenomena tersebut terdapat di luar ketidaktentuan sejarah. Tetapi

gambar yang dapat disamakan dengan pertempuran di surga antara dua pelaku yang non historis dan yang transenden, yaitu ideologi dan *ilmu pengetahuan, yang sibuk* dalam perjuangan permanen. Realitas diri perjuangan ideologi sejarah yang konkrit antar kelas hanya merupakan refleksi, refleksi sekunder dan relatif, dari dunia transenden yang sesungguhnya.

Dalam karyanya *Essays in Self-Criticism,* Althusser memperbaiki konsepsinya tentang hubungan antara ilmu pengetahuan dan ideologi. Dia mengakui bahwa Marx dapat memutuskan ideologi borjuis "karena dia mengambil dari ide-ide dasar ideologi proletar, dan dari perjuangan golongan proletariat yang pertama".[113] Namun tidak ada pengingkaran yang jelas mengenai perbedaan antara teori ideologi umum dan teori ideologi khusus, benih-benih dari konsep ideologi yang ahistoris tetap tidak diperdebatkan. Memang benar, ada perubahan dalam tulisan pertama yang bersumber dari gambaran orang yang terbalik kondisi eksistensinya sebagai kekaburan yang wajar dari struktur sosial; dan dalam *Lenin and Philosophy,* Althusser menafikan keterangan itu. Pada awalnya, dia menolak ide bahwa gambaran imajiner itu menggambarkan kondisi eksistensi. Dengan begitu, katanya, pertanyaan tentang "penyebab" distorsi itu hilang. Pertanyaan yang baru ialah mengapa hubungan yang digambarkan oleh ideologi itu memerlukan hubungan imajiner. Sebagaimana ditunjukkan Hirst, pertanyaan baru ini dibiarkan tidak terjawab.[114] Dengan kata lain, pelepasan pertanyaan tentang penyebab distorsi dan jawaban strukturisnya dilaksanakan dengan tidak menjawab pertanyaan baru itu; hubungan imajiner ditinggalkan tanpa dasar.

Bagi Marx, pembenaran distorsi ideologi terletak dalam kenyataan bahwa manusia tidak dapat menyelesaikan pikiran kontradiksi yang tidak dapat mereka selesaikan dalam praktek. Dengan mengemukakan ide praktek revolusioner yang betul-betul dapat menyelesaikan kontradiksi, Marx dapat membayangkan fundamen dari kesadaran yang non-ideologis. Sebaliknya, teori ideologi Althusser, adalah teori dominasi ideologi yang penting. Ideologi adalah keperluan fungsional masyara-

mulanya ideologi dalam kontradiksi golongan dan dengan begitu tidak dapat membayangkan jalan keluar, selain minta bantuan pemecahan ilmu pengetahuan yang tak tentu (membahayakan keadaan).

Namun karena ideologi adalah masalah keperluan fungsional masyarakat, tantangan yang ditampilkan oleh ilmu pengetahuan adalah pertempuran yang tak pernah henti, yang tidak dapat dimenangkan. Ideologi dapat dibuka kedoknya oleh ilmu pengetahuan, tetapi tidak dapat diatasi sumbernya, yang selalu hidup. Althusser tidak dapat membayangkan kekalahan ideologi karena pendekatan teoritisnya tidak meninggalkan peranan untuk praktek revolusioner yang dapat merubah sumber ideologi. Benar, Marx juga menerima pembukaan kedok peranan ilmu pengetahuan. Namun perkaranya tidak hanya mengerti atau membuka kedok melainkan perubahan keadaan. Marx menerima bahwa ilmu pengetahuan tidak dapat diambil dari praktek memindah, namun tidak dapat dipisahkan dari praktek.[115]

Pada permulaan ideologi Althusser tidak mempertimbangkan pertentang kelas, ilmu pengetahuan juga tampak lepas dari pertentangan kelas. Althusser mengganti keperluan fungsional dengan kontradiksi pada permulaan ideologi dan karena itu menggantikan "praktek teoritis" untuk praktek revolusioner. Dalam hal ini dia memang membetulkan sistem tetapi tidak dapat dikatakan menggambarkan teori Marx.

Memang benar, ideologi dapat muncul untuk melindungi kepentingan golongan dominan, dan ilmu pengetahuan menggambarkan kepentingan golongan yang dominan. Tetapi orang hampir tidak dapat mendapatkan pembenaran yang tegas untuk alokasi ini jika perjuangan kelas absen dari konsep-konsep ideologi dan ilmu pengetahuan sebagaimana ditunjukkan oleh Ranciere, ini adalah semacam artikulasi metafisika dengan sarana pasangan ilmu pengetahuan ideologi memasukkan perjuangan kelas dan sebaliknya.[116] Lebih lanjut, konsepsi itu bertentangan dengan perbedaan awal Althusser antara ideologi yang dominan dan ideologi yang didominasi. Orang bertanya dalam hati bagaimana mungkin ideologi perlu untuk kohesi sosial atau reproduksi dan berbarengan waktu menyatakan proses dari golongan yang dieksploitir. Jika ideologi dapat menyatakan protes, maka dia tidak dapat melayani kohesi sosial. Boleh dikatakan bahwa kohesi atau reproduksi tidak terpengaruh oleh protes dan secara spontan dibuat dalam bahasa

dan dengan logika ideologi yang dominan. Apa yang Lenin tunjukkan dalam kasus kesadaran kelas buruh yang spontan, Althusser mencoba menunjukkan dalam kasus beberapa pendidik yang *progresif. Mungkin* begitu. Tetapi masalah tetap ada; mengapa dapat timbul protes dan mengambil ekspresi apa saja jika ideologi benar-benar melakukan peranan fungsionalnya?

Dengan singkat, ada dua kritik utama pada teori ideologi Althusser. Pertama, sifatnya yang non-historis mengakibatkan terjadinya teori kepentingan ideologi sosial. Kedua, penyelesaiannya yang tidak betul, meskipun konsisten, pada hubungan antara ideologi dan ilmu pengetahuan mengakibatkan penilaian terlalu tinggi terhadap peranan ilmu pengetahuan dan pengabaian praktek revolusioner. Strukturalisme Althusser menguraikan untuk mengekang idealisme "historisisme" yang terlalu banyak meletakkan tekanan pada kesadaran palsu subjek. Meskipun demikian, dengan berjalan keujung yang lain hal itu membuat ideologi menjadi keperluan fungsional yang objektif dari semua masyarakat dan jatuh ke dalam bentuk idealisme yang lain. Idealisme epistimologi dari kesadaran palsu diganti oleh idealisme ideologi abadi yang transendental.

Semiologi 2 : Tel Quel

Beberapa masalah yang mengelilingi strukturalisme dan ilmu bahasa juga diperhatikan dan dikritik oleh beberapa intelektual Perancis yang berada disekeliling *Tel Quel.* Selagi bahasa masih dianggap sebagai kunci untuk memahami realita sosial dan ideologi, mereka mencoba menetapkan arah baru pada semiologi. Yang dapat disebut di antara mereka adalah Y. Kristeva, P. Sollers, J.L. Baudry dan Borthes, yang bergerak ke arah pandangan serupa semenjak S/Z. Di Ingris, R. Coward dan J.Ellis menggambarkan arah pemikiran yang sama.[117]

Posisi tertentu di dalam semiologi ini mencoba mengumpulkan ilmu bahasa, Marxisme Althusser dan psikoanalisis Lacan. Mulai dari kritik pada analisis semiologi awal, yang banyak terpusat pada pendekatan sinkronis dan mengabaikan konsepsi arti sebagai produksi. Hubungan antara signifier dan signified (yang memberi arti dan yang di-

artikan) secara unilateral diterima sebagai arti dari hubungan tertentu di dalam sistem, tanpa mengetahui bahwa signifier juga dapat mempunyai peranan dalam memprodusir yang signified. Bagi Kristeva tanda itu dapat didekati sebagai produk dan juga sebagai proses produksi. Dalam hal yang pertama adalah mungkin membuat diskripsi struktural tentang sistem hubungan. Tetapi ini tidak cukup. Untuk mendapatkan bagaimana arti diprodusir dalam teks itu sendiri. Semiologi harus melampaui semua itu, teks muncul sebagai proses produksi arti.

Selagi analisis semiologi awal sudah puas mempelajari strukturasi tanda-tanda di dalam sistem, sekarang Kristeva mengusulkan analisis yang berbeda yang dia namakan "Semanalysis",

... sebuah teori tentang arti teks yang menganggap tanda sebagai elemen sekuler yang memperoleh gambaran dari begetting (melahirkan, memperanakkan) --proses germinasi (pertunasan)-- yang internal dari teks tetapi juga mengelilingi teks, dan yang ketentuannya perlu ditetapkan. Dengan kata lain, tanpa melupakan bahwa teks itu menampilkan sistem tanda, "semanalysis" membuka pandangan yang berbeda di sebelah dalam sistem itu sendiri: pemandangan yang disembunyikan layar struktur, dan yang memiliki arti sebagai operasi.[118]

Sebelum itu karya atau buku dianggap sebagai pesan tertutup, sebagai produk, sekarang karya itu disajikan sebagai teks, sebagai produksi yang penuh arti. Semanalysis mengusulkan teori tentang teks sebagai produsen arti, berkenaan dengan bagaimana makna teks, tidak dengan apa itu makna. Namun tiap-tiap teks, secara bergantian, dibuat oleh teks-teks lainnya; pembentukan arti adalah bentuk *intertextuality,* yaitu, cara sebuah teks mengerjakan teks-teks lain untuk membuat teks baru:

Untuk menganalisis strukturalisme novel tidak sekedar melakukan analisa struktur, kita akan meletakkan itu dalam totalitas teks yang terdahulu atau yang sinkronis... dengan demikian untuk mempelajari strukturasi teks sebagai transformasi, kita akan menggambar teks tersebut sebagai textual dialogue (percakapan teks) atau lebih baik, sebagai intertextuality.[119]

Bagi Kristeva, teks itu bukan arti yang disusun, yang ada dalam linguistic corpus (kumpulan bahasa), teks yang seperti ini hanya sekedar kelahiran. Tentu saja kelahiran ini tertulis dalam kumpulan bahasa, tetapi ini hanya sekedar "pheno-text", teks yang dicetak, yang dapat dimengerti hanya oleh "geno text', asal-usul terciptanya teks. Pheno-text adalah permukaan, struktur yang maknai, sedangkan geno-text adalah fondasinya, produktivitas yang berarti.[120] Ideologi fenomenon itu muncul persis dalam proses produksi arti. Selagi ilmu bahasa struktural mempunyai ideologi yang gagal dalam bahasa, semanalysis mendapatkan ideologi dalam produksi arti teks. Dengan begitu, misalnya, Borthes, dalam tulisan-tulisan awalnya, menyamakan ideologi dengan sistem konotatif kedua yang mengambil alih bahasa murni (denotation). Tel Quel meragukan pemisahan ini. Ideologi ada dalam setiap proses penyusunan tanda dan bekerja dengan menutup arti dari teks itu. Seperti dikatakan Borthes setelah dia berubah pendapat,

... denotasi bukanlah pengertian yang pertama, dibawah illusi, denotasi akhirnya hanya yang terakhir dari konotasi (yang tampak sekaligus ketika membentuk dan menutup bacaan), mitos besar melalui teks dan berpura-pura kembali ke alam bahasa, ke bahasa sebagai alam.[121]

Dengan begitu ideologi tidak lagi dipandang sebagai tingkat yang dikonotasikan tetapi sebagai pengurangan pembuatan arti sampai hanya satu arti saja yang tampak wajar.

Penetapan arti ini dilaksanakan sehubungan dengan subjek. Secara samar ilmu bahasa struktural menganggap bahwa arti dan subjek itu diberikan, padahal keduanya di "buat" dalam karya teks yang panjang lebar. Bahkan pengarang dari teks itu memperoleh sifat baru seperti Baudry katakan, "dalam perspektif ini, subjek, penyebab tulisan itu, hilang dengan pengarangnya, "penulis"nya bersama dia. Bukan pengarang yang menandai karya tetapi teks yang menandai nama".[122] Jika demikian bagi pengarang, maka lebih-lebih lagi bagi pembaca. Secara khusus subjek dibangun untuk arti tertentu. Dalam uraian Coward dan Ellis, "ideologi dipandang sebagai cara di mana subjek dibuat dalam bahasa untuk menggambarkan dirinya, karena itu dapat bertindak dalam keseluruhan sosial (social totality), ketentuan

gambaran menjadi fungsi ideologi".[123] Analisis mengenai bagaimana gambaran yang tetap ini dibuat untuk/dalam subyek, kata mereka, hanya dapat dilaksanakan dengan psikoanalisis khusus bersama dengan teori bahasa, yaitu psikoanalisis Lacan, satu-satunya teori yang secara alamiah dapat menganalisis proses-proses subyektif dari konstruksi subyek dan dapat mempertanggung-jawabkan penempatan subjek dalam bahasa.

Menurut Covard dan Ellis, subyek merupakan masalah yang krusial bagi Marxisme. Mereka mencermati secara sungguh-sungguh kekurangan strukturalisme dan historisisme, dengan menyatakan bahwa "Marxisme tidak dapat menganggap subyek yang tetap berada di luar struktur, manipulasi sekedar kerja pendukung, jika demikian, hal itu akan berhenti menjadi filsafat yang revolusioner."[124] Dalam dialog yang lebih dekat akrab dengan teori ideologi Althusser mereka mengkritik konsepsi ideologi Marxist tradisional sebagai "sistem ide-ide" atau "kesadaran palsu"; bukan subyek yang membuat ide terbalik, tetapi ideologi yang memprodusir subyek. Ideologi, karena itu, adalah "praktek representasi, untuk menghasilkan artikulasi yang spesifik, yaitu membuat arti tertentu dan memerlukan subyek tertentu sebagai dukungan mereka."[125] Subyek muncul di tempat kristalisasi praktek tertentu yang secara wajar dan mengontrol cara mereka bertindak dan merasa, secara tidak sadar. Sampai pada tingkat dimana subyek dibentuk untuk representasi tertentu, dalam proses tak sadar, mereka dibawa untuk percaya bahwa mereka itu adalah produsen (Althusser). Tetapi ini adalah efek ideologis.

Ideologi mempunyai sifat materiil, tidak hanya karena dinyatakan dalam apparatus materiil dalam prakteknya seperti dikatakan oleh Althusser, tetapi juga karena "ideologi bekerja untuk menetapkan subyek dalam posisi tertentu sehubungan dengan penetapan pembicaraan tertentu".[126] Sampai tingkat ini, Coward dan Ellis percaya bahwa ada keterbatasan dari Althusser dalam memberi kepercayaan kepada keluarga yang dianggap tak cukup sebagai apparatus ideologi utama dimana subyek diprodusir sehubungan dengan arti tertentu . Sifat tersebut adalah ketertutupannya (closure), yang ternyata dapat membatasi cakrawala mental, dengan begitu menetapkan individu. Althusser juga gagal untuk melihat bahwa subyek yang dihasilkan oleh cara-cara

yang seperti ini, dilintasi oleh kontradiksi dan tidak homogen. Dalam pengertian ini, pekerjaan ideologi membuat kontinuitas ego; "ideologi berada di tempat subyek yang bertentangan, meletakkannya dalam posisi pertalian dan tanggung jawab atas tindakan-tindakannya sendiri sehingga dia dapat bertindak."[127] Inilah sebabnya mengapa subyek muncul menjadi asal-mula aktivitasnya sendiri. Dengan menutup kontradiksi, ideologi memberi wujud kesatuan kepada subyek.

Hanya psikoanalisis Lacan yang dapat memberi laporan tentang bagaimana proses ini sesungguhnya terjadi. Meskipun Althusser menggunakan perumusan-perumusan Marxist yang paling maju tentang subjek. Dia masih tidak dapat menunjukkan bagaimana subjek itu dibangun dalam bertentangan, dengan begitu dia tidak dapat menerangkan krisis ideologi dari subjek yang berkonflik dengan ideologi. Tampaknya proses dialektik dalam masyarakat, yang didasarkan atas kontradiksi-kontradiksi, membiarkan manusia "tak tersinggung sebagai kesatuan, manusia selalu dalam konflik dengan lainnya tetapi tidak pernah dengan diri sendiri."[128] Tel Quel mengusulkan, sebaliknya, eksistensi subjek yang, seperti masyarakat, adalah "dalam proses", subyek yang identitasnya berada dalam krisis. Seperti Kristeva katakan,

... ekspresi logis dari proses obyektif, secara negatif hanya dapat menghasilkan subyek dalam proses, subyek yang menyusun diri menurut hukum negativitas, yaitu menurut hukum realita obyektif; ekspresi ini hanya dapat menjadi subyek yang dilintasi negativitas, dibuka oleh objektivitas bebas yang non-subjekted dalam gerakan. Subjek yang tenggelam dalam negativitas berhenti menjadi "eksternal" dari negativitas obyektif, kesatuan yang transenden, sebuah monad (satuan organik) yang berada pada peraturan khusus, bahkan menempatkan diri sendiri pada momen yang "paling dalam", yang paling objektif dalam kehidupan jiwanya (spirit)". (Lenin).[129]

Kritik-kritik Tel Quel banyak diarahkan pada praktek semiologi awal dan ilmu bahasa struktural yang tampak berkaitan. Mereka menunjukkan wilayah problematik yang telah menerima penyelesaian yang tidak memuaskan atau yang diabaikan seluruhnya. Namun penyelesaian itu sendiri, yang dengan berani diambil dari sumber berbeda seperti Marxisme dan psikoanalisis, menjumpai masalah yang justru lebih serius. Sebenarnya, Tel Quel ingin membuat teori teks ten-

tang artikulasi Marx dengan Freud; dikatakan lebih lanjut, bahwa artikulasi mereka itu adalah satu-satunya sarana untuk menghindari idealisme dan materialisme mekanis. Freud tanpa Marx menuju ke idealisme, Marx tanpa Freud menuju ke materialisme mekanis. Inilah sebabnya mengapa Sollers melihat dalam percobaan yang memisahkan mereka, sebagai pekerjaan ideologi Borjuis.[130] Materialisme murni memerlukan integrasi kedua-duanya. Masalah pertama timbul dari kenyataan bahwa aliran ini secara terbuka menyamakan Marxisme dengan Althusser dan Freudianisme dengan Lacan. Seperti, Soller katakan, Althusser dan Lacan "telah merubah persetujuan perbedaan produktif dengan universitas dalam lapangan pengetahuan. Apa yang membahayakan di sini; adalah masalah artikulasi Marx dan Lenin dengan Freud."[131] Identifikasi ini tidak hanya dianggap tanpa diskusi atau pembenaran yang penting, tetapi ada juga akibat tendensius untuk memperlihatkan kekurangan para penafsir (interpreters) dengan pengarang aslinya, dengan begitu membawa kesan yang menyesatkan dan membingungkan.

Contoh yang khusus diberikan oleh Covard dan Ellis. Pertama, mereka menghadapkan argumen-argumen Althusser pada humanisme dan menyimpulkan bahwa manusia bukan permulaan masyarakat, tetapi, sebaliknya, masyarakat adalah permulaan manusia. Dari sini, mereka secara tersesat meneliti ulang bahwa "analisis masyarakat Marxist memperlakukan manusia, yang benar-benar konkrit, sebagai pembawa, pendukung hubungan yang menentukan mereka",[132] bahkan lebih buruk, dengan mendasari mereka sendiri pada laporan ini (yang sebenarnya laporan Althusser) mereka menyimpulkan bahwa "jelas ada sesuatu yang hilang dalam analisis Marxist tentang subyek."[133] Soalnya bukan apakah ada sesuatu yang hilang dalam analisis Marx yang secara prinsip mungkin begitu --tetapi apakah argumen itu tidak berkenaan dengan pernyataan Marx tetapi dengan pernyataan Althusser. Contoh lain, kali ini tentang interpretasi Lacan, disebut oleh D. Adlam dan A. Salfied. Laporan Coward dan Ellis tentang Lacan didasarkan atas artikel Laplanche dan Leclaire yang berjudul "The unconscious; a psychoanalytic study" yang penafsirannya disangkal oleh Lacan sendiri.[135] Masalahnya bukan penyangkalan itu sendiri yang dipandang sebagai pertanyaan yang menghadapkan tentang sifat

tak sadar dalam teori Lacan dan hubungannya dengan konsepsi Freud. Seperti Adam dan Solfield katakan, pertanyaan itu jadinya; apakah *ketidak sadaran itu;*

.. seperti bahasa dan materialisme yang muncul untuk menegaskan, dipandang sebagai tempat yang secara umum bersifat plural dan beragam? Atau dalam pengertian yang lebih dekat dengan konsep Freud harus dipandang sebagai tempat yang menggambarkan ketertindasan, tidak dapat dikatakan, tetapi mendefinisikan berbagai gambaran /[136]

Masalah kedua mengenai arti "materialisme murni". Kita sudah melihat bahwa bagi Coward dan Ellis ini berarti analisis proses dimana subjek diprodusir untuk/dalam hubungan-hubungan pernyataan yang tetap. Tekanan mereka bahwa analisis ini hanya dapat dipenuhi dengan psikoanalisis membuat mereka mengabaikan apa yang oleh Marx dianggap sebagai yang essensi dari materialisme: sifat praktek materiil historis yang menentukan.[137] Puas dengan menganalisis dan mengkritik Althusser yang tidak cukup dengan menggunakan psikoanalitik, mereka lupa menyebutkan apa yang oleh Marx dianggap dasar-dasar pendapat dari metode materialis. Marx mengatakan bahwa cara produksi adalah bentuk tertentu dari aktivitas individu:

... seperti halnya individu-individu yang menyatakan kehidupan mereka, begitulah keadaannya. Mereka, menjadi sama dengan apa yang mereka produksi, baik apa yang mereka produsir dan bagaimana mereka memprodusir. Dengan begitu sifat individu-individu tergantung pada kondisi-kondisi materiil yang menentukan produksi mereka.[138]

Pada dasarnya dalam *Capital* dia mengakui hal yang sama, bahwa manusia dengan "bertindak pada dunia luar dan merubahnya, pada waktu yang sama dia merubah sifatnya sendiri".[139] Menggunakan gambaran Coward dan Ellis sendiri, subjek itu diproduksi oleh/dalam praktek materiilnya.

Ini jauh sekali dari anggapan, seperti anggapan Coward dan Ellis, bahwa materialisme yang murni membawa serta produksi dari subjek untuk/dalam representasi ideologis. Benar, seperti Althusser, mereka menjadikan ideologi sebagaimana kekuatan materiil. Tetapi orang ber-

tanya dalam hati apakah ini bukan konflasi ideologi dengan basis materiilnya. Bagi Marx, kenyataan bahwa ideologi mempunyai basis materiil tidak dikacaukan dengan anggapan bahwa ideologi adalah basis materiil. Inilah sebabnya mengapa dia mengatakan bahwa konsepsi sejarahnya tidak menerangkan praktek dari ide tetapi menerangkan formasi ide-ide dari praktek materiil.[140]

Saya tidak mengingkari peranan aktif ideologi dalam masyarakat. Itu hanyalah apa yang disebut otonomi relatif yang dalam laporan ini menjadi otonomi absolut. Ideologi muncul sebagai susunan dari subyek, dan ketetapannya sendiri tetap kabur. Mungkin ada argumen-argumen yang baik untuk maju terus dengan cara begini, akan tetapi akan berlebihan untuk mengatakan bahwa hal ini adalah materialisme "murni".[141]

Dengan transposisi ini, ideologi, sebagai artikulasi-artikulasi yang membentuk subjek sebagai support untuk arti mereka, dinaikkan dan diperluas sampai titik sehingga memperoleh sifat penentu yang rumit di dalam masyarakat. Lebih dari itu, fungsi utamanya menetapkan subyek dalam arti tertentu hanya dapat ditantang pada tingkat individu. Inilah sebabnya mengapa Marxisme tanpa dibantai tidak akan dapat mempertanggungjawabkan perjuangan antara ketertutupan ideologi dan proses subyektif. Dengan kata lain, marxisme tidak akan mempunyai elemen, instrumen untuk menganalisis kekuatan perubahan yang dinamis yang diduga berasal dari individu yang terbagi. Psikoanalitis dapat melakukan ini. Karena itu satu-satunya kemungkinan tindakan revolusioner ialah pemecahan psikoanalitik kesatuan imajiner dan kedekatan yang dikenakan oleh ideologi pada masing-masing individu. Seperti Coward dan Ellis katakan "sampai Marxisme dapat memprodusir subyek yang revolusioner, maka perubahan revolusioner tidak akan mungkin."[142]

Ini adalah pembalikan lengkap dari apa yang Marx katakan, bahwa ko-insidens (persamaan kejadian) dari berubahnya aktivitas manusia atau self-changing (perubahan diri sendiri) dapat digambarkan, dan secara rasional dimengerti hanya sebagai *praktek revolusioner*",[143] dan bahwa praktek itu ditentukan oleh kekuatan materiil dalam masyarakat. Dua akibat menyusul. Pertama perubahan subyek tidak mendahului perubahan keadaan; sebaliknya, itu dapat dicapai hanya dengan sa-

rana praktek revolusioner. Kedua, praktek ini tidak tergantung pada kemauan bebas atau kekuatan psikologis dari individu-individu, tetapi ditentukan oleh kekuatan materiil. Laporan psikoanalitik, sebaliknya, memindahkan basis revolusi kepada individu. Seperti halnya ideologi memprodusir subjek untuk tujuan revolusioner. Tidak ada sesuatu yang benar-benar materialis dalam konseptualisasi ini. Itu hanya perjalanan kembali ke idealisme: arti dan pembicaraan menjadi konstitutif (membentuk) sedangkan subjek secara pasif "ditindakkan" oleh mereka.

6 IDEOLOGI DAN ILMU PENGETAHUAN: MARX DAN PERDEBATAN KONTEMPORER

Permasalahan

Hubungan antara ilmu pengetahuan dan ideologi tidak mudah dipilah menurut jenisnya. Keruwetan masalah itu, sampai puncaknya, disebabkan oleh berbagai macam arti yang dapat diterima oleh masing-masing konsep dan berbagai perbedaan ciri-ciri yang diberikan kepada masing-masing konsep oleh berbagai macam pengarang dan aliran pemikiran. Untuk menyelesaikan berbagai masalah yang terlibat dalam hubungan yang kompleks ini saya akan membuat garis-besar skema yang mungkin dapat dimengerti lebih baik. Pertama, kita dapat mengambil sudut pandang ideologi dan pengertiannya. Di sini kita mempunyai dua arti luas yang mungkin sudah dibicarakan, ideologi yang dipahami secara positif, dan ideologi yang dipahami sebagai sesuatu yang mempunyai isi negatif.

Ideologi dalam arti positif berkenaan dengan sistem pendapat, nilai dan pengetahuan yang berhubungan dengan kepentingan golongan tertentu dengan nilai kognitif yang bervariasi. Distorsi bukan essensi dari konsep ideologi. Dengan begitu mungkin ada ideologi yang didasarkan pada pendapat ilmiah dan yang didasarkan pada dugaan prailmiah atau non-ilmiah. Misalnya dalam tradisi ortodoks Marxist oleh Lenin digambarkan bahwa, sifat ideologi yang ilmiah atau yang non

ilmiah ditentukan oleh kekhasan kepentingan golongan yang menentukan pengetahuan. Alokasi nilai kognitif ini kadang-kadang didukung oleh perbedaan antara golongan ascendant dan descendant (leluhur dan keturunan).[1] Ini memperkenankan ideologi proletar disebut "ilmiah", sedangkan ideologi borjuis dianggap non-ilmiah.

Yang penting di sini ialah bahwa ideologi dengan sendirinya bukan konsep yang dibedakan dari ilmu pengetahuan. Ideologi mungkin dapat "ilmiah", jika tidak ilmiah, bukan disebabkan oleh keadaannya menjadi ideologi akan tetapi lebih disebabkan oleh dikembangkannya kepentingan golongan tertentu dalam lingkungan ideologi. Ideologi bukan merupakan antitesis (non-antithetical) dari ilmu pengetahuan - ideologi dapat juga menjadi ilmu pengetahuan: perbedaan antara ilmu pengetahuan dan ideologi kabur. Akibat yang paling penting dari konsepsi ini ialah hilangnya konsep ideologi sebagai pengertian kritis.

Ketika konsep ideologi diambil dalam pengertian negatif, maka perbedaan antara ideologi dan ilmu pengetahuan tampil ke depan. Ideologi adalah pengetahuan yang diputar balik, sedangkan ilmu pengetahuan adalah pengetahuan yang benar. Selagi ideologi tetap terjebak dalam keadaannya, ilmu pengetahuan berhasil menembus bentuk-bentuk realita yang fenomenal, menyingkap hukum dan hubungan yang sesungguhnya di bawah permukaan. Namun perbedaan antara konsep ideologi yang negatif dan ilmu pengetahuan dapat diterangkan dengan dua cara yang berbeda.

Pertama, ideologi dapat dipandang sebagai kebalikan atau antithesis dari ilmu pengetahuan, dan distorsi ideologi dianggap sebagai kesalahan kognitif semata-mata. Hubungan antara ilmu pengetahuan dan ideologi adalah kebalikan antara kebenaran dan kesalahan. Sejauh pengetahuan yang benar menjadi satu-satunya sarana untuk melampaui kesalahan, ilmu pengetahuan muncul sebagai jalan untuk mengatasi ideologi. Ideologi dan ilmu pengetahuan menerima ciri-ciri yang berlawanan yang tidak dapat dipertahankan satu sama lain. Ilmu pengetahuan mencakup semacam kognisi (pengamatan) yang sama sekali berbeda dari kognisi ideologi.

Cara memahami hubungan ini menjadi ciri khas dari asal-usul tradisi positivist, seperti sekolah Wina (Vienna School), dan dapat juga dikatakan meliputi beberapa teori Marxist yang dihubungkan dengan

strukturalisme seperti teori-teori Althusser. Tradisi-tradisi ini banyak berhubungan dengan kriteria demarkasi antara ilmu pengetahuan dan ideologi. Perbedaan antara dua konsep ini bukan soal *tingkat*; *meliputi* perbedaan kualitatif yang memperkenankan ilmu pengetahuan mengatasi ideologi.

Kedua, ideologi dapat diinterpretasikan berbeda dari ilmu pengetahuan, meskipun bukan antithesisnya. Kendati perbedaan itu tidak mungkin membuat ilmu pengetahuan dapat mengalahkan ideologi, karena ideologi berakar dalam kontradiksi sosial. Ideologi tidak hanya kesalahan kognitif yang dapat diatasi oleh kognisi yang berlebihan. Ilmu pengetahuan juga tidak menghabiskan konsep kebenaran. Ada kesalahan yang tidak ideologis, dan ada kebenaran yang mungkin didapatkan di luar kognisi masyarakat yang benar-benar seperti keadaannya. Kekhasan kesalahan ideologi itu adalah kenyataan bahwa ideologi menyembunyikan kontradiksi. Kebenaran satu-satunya yang mungkin berhasil mengalahkan kesalahan tertentu ini ialah penyelesaian kontradiksi. Ideologi tidak dapat diusir dengan sarana teori yang sederhana. Karena akar-akarnya berada di luar perbatasan kesalahan yang semata-mata intelektual. Posisi ini saya kira, dapat dikaitkan dengan Marx.

Jika sekarang kita mengambil sudut pandang ilmu pengetahuan, istilah kedua dari hubungan yang akan kita analisis, perbedaan lebih lanjut, yang dalam beberapa hal menutup sebagian dari perbedaan yang diketahui dari titik pandangan ideologi, dapat dimasukkan. Jika kita anggap hubungan yang relevan antara ilmu pengetahuan sosial dan ilmu pengetahuan alam sebagai kerangka analisis, kita dapat mencapai skema lipat tiga yang baru. Kemungkinan pertama ialah menganggap ilmu pengetahuan mempunyai identitas yang universal yang tidak mengakui perbedaan fundamental antara ilmu pengetahuan sosial dan ilmu pengetahuan alam. Posisi ini dipertahankan oleh berbagai macam tradisi positivist dan juga diterima secara diam-diam oleh Althusser.

Pada umumnya, sudut pandang positivist menerima suatu pemikiran yang menyatakan bahwa metode ilmu pengetahuan pada dasarnya adalah uniter (mengenai persatuan), meskipun mungkin ada keistimewaan antara ilmu pengetahuan individual. Dengan begitu, kon-

ilmiah ditentukan oleh kekhasan kepentingan golongan yang menentukan pengetahuan. Alokasi nilai kognitif ini kadang-kadang didukung oleh perbedaan antara golongan ascendant dan descendant (leluhur dan keturunan).[1] Ini memperkenankan ideologi proletar disebut "ilmiah", sedangkan ideologi borjuis dianggap non-ilmiah.

Yang penting di sini ialah bahwa ideologi dengan sendirinya bukan konsep yang dibedakan dari ilmu pengetahuan. Ideologi mungkin dapat "ilmiah", jika tidak ilmiah, bukan disebabkan oleh keadaannya menjadi ideologi akan tetapi lebih disebabkan oleh dikembangkannya kepentingan golongan tertentu dalam lingkungan ideologi. Ideologi bukan merupakan antitesis (non-antithetical) dari ilmu pengetahuan - ideologi dapat juga menjadi ilmu pengetahuan: perbedaan antara ilmu pengetahuan dan ideologi kabur. Akibat yang paling penting dari konsepsi ini ialah hilangnya konsep ideologi sebagai pengertian kritis.

Ketika konsep ideologi diambil dalam pengertian negatif, maka perbedaan antara ideologi dan ilmu pengetahuan tampil ke depan. Ideologi adalah pengetahuan yang diputar balik, sedangkan ilmu pengetahuan adalah pengetahuan yang benar. Selagi ideologi tetap terjebak dalam keadaannya, ilmu pengetahuan berhasil menembus bentuk-bentuk realita yang fenomenal, menyingkap hukum dan hubungan yang sesungguhnya di bawah permukaan. Namun perbedaan antara konsep ideologi yang negatif dan ilmu pengetahuan dapat diterangkan dengan dua cara yang berbeda.

Pertama, ideologi dapat dipandang sebagai kebalikan atau antithesis dari ilmu pengetahuan, dan distorsi ideologi dianggap sebagai kesalahan kognitif semata-mata. Hubungan antara ilmu pengetahuan dan ideologi adalah kebalikan antara kebenaran dan kesalahan. Sejauh pengetahuan yang benar menjadi satu-satunya sarana untuk melampaui kesalahan, ilmu pengetahuan muncul sebagai jalan untuk mengatasi ideologi. Ideologi dan ilmu pengetahuan menerima ciri-ciri yang berlawanan yang tidak dapat dipertahankan satu sama lain. Ilmu pengetahuan mencakup semacam kognisi (pengamatan) yang sama sekali berbeda dari kognisi ideologi.

Cara memahami hubungan ini menjadi ciri khas dari asal-usul tradisi positivist, seperti sekolah Wina (Vienna School), dan dapat juga dikatakan meliputi beberapa teori Marxist yang dihubungkan dengan

strukturalisme seperti teori-teori Althusser. Tradisi-tradisi ini banyak berhubungan dengan kriteria demarkasi antara ilmu pengetahuan dan ideologi. Perbedaan antara dua konsep ini bukan soal tingkat; *meliputi* perbedaan kualitatif yang memperkenankan ilmu pengetahuan mengatasi ideologi.

Kedua, ideologi dapat diinterpretasikan berbeda dari ilmu pengetahuan, meskipun bukan antithesisnya. Kendati perbedaan itu tidak mungkin membuat ilmu pengetahuan dapat mengalahkan ideologi, karena ideologi berakar dalam kontradiksi sosial. Ideologi tidak hanya kesalahan kognitif yang dapat diatasi oleh kognisi yang berlebihan. Ilmu pengetahuan juga tidak menghabiskan konsep kebenaran. Ada kesalahan yang tidak ideologis, dan ada kebenaran yang mungkin didapatkan di luar kognisi masyarakat yang benar-benar seperti keadaannya. Kekhasan kesalahan ideologi itu adalah kenyataan bahwa ideologi menyembunyikan kontradiksi. Kebenaran satu-satunya yang mungkin berhasil mengalahkan kesalahan tertentu ini ialah penyelesaian kontradiksi. Ideologi tidak dapat diusir dengan sarana teori yang sederhana. Karena akar-akarnya berada di luar perbatasan kesalahan yang semata-mata intelektual. Posisi ini saya kira, dapat dikaitkan dengan Marx.

Jika sekarang kita mengambil sudut pandang ilmu pengetahuan, istilah kedua dari hubungan yang akan kita analisis, perbedaan lebih lanjut, yang dalam beberapa hal menutup sebagian dari perbedaan yang diketahui dari titik pandangan ideologi, dapat dimasukkan. Jika kita anggap hubungan yang relevan antara ilmu pengetahuan sosial dan ilmu pengetahuan alam sebagai kerangka analisis, kita dapat mencapai skema lipat tiga yang baru. Kemungkinan pertama ialah menganggap ilmu pengetahuan mempunyai identitas yang universal yang tidak mengakui perbedaan fundamental antara ilmu pengetahuan sosial dan ilmu pengetahuan alam. Posisi ini dipertahankan oleh berbagai macam tradisi positivist dan juga diterima secara diam-diam oleh Althusser.

Pada umumnya, sudut pandang positivist menerima suatu pemikiran yang menyatakan bahwa metode ilmu pengetahuan pada dasarnya adalah uniter (mengenai persatuan), meskipun mungkin ada keistimewaan antara ilmu pengetahuan individual. Dengan begitu, kon-

sepsi ini tidak menganggap ilmu pengetahuan sosial sebagai kasus tertentu yang lebih cenderung ke arah ideologi. Ilmu pengetahuan pada umumnya adalah antithetic terhadap ideologi, karena itu pengetahuan masyarakat yang ilmiah adalah kebalikan ideologi karena memperhitungkan fakta-fakta obyektif, dapat diperiksa benar tidaknya (verifiable) dan mempelajari obyeknya melalui metode tertentu yang logikanya umum dan lazim bagi semua ilmu pengetahuan. Celah antara ideologi dan ilmu pengetahuan tidak berkurang bila obyeknya dipelajari masyarakat.

Perumusan Althusser, membawa pengaruh Bachelard, menggambarkan celah ini sebagai "epistemological breack" (kefakuman epistemologi). Problematik ideologis itu dapat diatasi oleh ilmu pengetahuan hanya bila istilah-istilahnya diganti. Reputasi atau falsifikasi (pemalsuan) teori-teori yang sudah lampau tidak cukup jika istilah yang sama dari masalah itu dipertahankan. Cara mengatasi ideologi mengandung arti istilah baru; problematika baru. Epistemological break ini adalah kriterium demarkasi yang sama kuatnya seperti epistemological break yang dibayangkan sekolah Wina (Vienna School) antara ilmu pengetahuan dan metafisika. Pada umumnya, posisi pertama ini bercirikan rasionalisme, yang membuat pengetahuan ilmiah menjadi paradigma dari semua kognisi yang patut diperhatikan dan yang menghadapi ideologi sebagai "total other" (sama sekali lain) yang harus diatasi oleh kemajuan pengetahuan ilmiah itu juga.

Kemungkinan kedua timbul bila ilmu-ilmu pengetahuan sosial dibedakan secara tegas dari ilmu-ilmu pengetahuan alam. Di sini ada beberapa tradisi yang asalnya romantik dan idealist yang tidak menerima eksistensi hanya (dari) satu pola pengetahuan yang sah; mereka mempertahankan, perbedaan yang tajam antara metode dan isi ilmu pengetahuan sosial *(Geisteswissenschaften)* dan ilmu pengetahuan alam *(Naturwissenschaften)* tradisi hermeneutical, umpamanya, menganggap bahwa causality (hubungan sebab-akibat), verifikasi empiris dan eksperimen tidak dapat diterapkan pada ilmu pengetahuan manusia, sehingga diperlukan semacam "intuisi" ("pengertian" atau Verstehem) untuk mendukung pernyataan yang penuh arti. Sejarah manusia tidak dapat diramalkan sebagai fenomenon fisik menurut penyebab-penyebab tertentu dan hukum yang dapat diperiksa benar tidaknya (verfiable

laws). Pengetahuan sejarah membutuhkan jenis pengertian tertentu yang mulai dengan pengalaman pribadi analist.

Perbedaan antara dua macam pengetahuan ini mempunyai anteseden (sesuatu yang terjadi lebih dulu) yang langsung dalam Kantian terjadi perbedaan antara fenomenon dan noumenon. Dunia alam yang fenomenal tunduk pada hukum kausal sedangkan dunia roh (word of spirit) yang noumenal hanya difahami dengan jenis pengertian yang khusus. Stedman Jones menyatakan bahwa hermeneutic tidak hanya mempertahankan tradisi Kantian tetapi maju lebih jauh untuk menguatkan superioritas pengetahuan sejarah atas pengetahuan ilmiah.[2] Ini adalah asal mula kecurigaan tertentu terhadap ilmu pengetahuan seperti yang dipraktekkan dalam dunia alam. Dunia manusia harus dikesampingkan dari pertalian penyebab-penyebab positif sejauh metode itu mencoba mempergunakan, memperoleh kekuasaan atas segala hal. Dan manipulasi (penggunaan) alam ini membuat miskin dan membiadabkan manusia.

Dari posisi hermeneutic yang anti-positivist dan agak konservatif, berkembanglah posisi-posisi lain yang sama-sama anti-positivist tetapi progresif. Marxisme dan kritiknya pada masyarakat borjuis yang menjanjikan alat pengantar yang baik untuk melanjutkan garis pikiran yang anti-scientist. Jika ilmu pengetahuan dan teknologi melayani kaum borjuis untuk mempekerjakan golongan pekerja. Maka sungguh menggoda menyamakan manipulasi orang-orang yang berorientasi golongan dengan manipulasi alam yang instrumental, identifikasi yang mengakibatkan pengertian tentang ilmu pengetahuan sebagai ideologi.

Luka'cs mulai dengan mempelajari reifikasi dalam masyarakat kapitalis dan segera mendapatkan keselarasan yang mencurigakan antara masyarakat kapitalis dan "ilmu pengetahuan". Dalam menerima immediacy of date (kelangsungan data) sebagai basis, untuk pekerjaan ilmiah, ilmu pengetahuan jatuh ke dalam reifikasi kaum borjuis yang khas yang menerima suatu anggapan diberikan padanya sebagai fondasi masyarakat yang tidak dapat diubah. Aliran Frankfurt mengikuti rasionalitas yang instrumental dan subjektif yang menembus industrialisasi ilmiah dengan kritik. Kekuasaan atas alam merubah diri menjadi basis dari kekuasaan atas manusia. Marcuse dan Habermas barangkali adalah wakil-wakil yang paling jelas dari garis pikiran ini

sekarang. Kedua-duanya mendesak teknologi dan praktek instrumen sebagai sumber ideologi baru dalam kapitalisme yang sudah lanjut.

Tradisi yang memisahkan ilmu pengetahuan alam dari ilmu pengetahuan manusia, berakhir dengan masuknya ide ilmu pengetahuan sebagai ideologi. Selagi tradisi yang berorientasi positivist percaya bahwa ideologi sebenarnya dikalahkan oleh pengetahuan, German School yang awalnya Kantian menyatakan bahwa ilmu pengetahuan itu sendiri mungkin ideologis. Yang pertama percaya ilmu pengetahuan sebagai paradigma pengetahuan, yang kedua tidak memberi sifat khusus kepada ilmu pengetahuan mengenai macam-macam pengetahuan lainnya. Sebaliknya, itu merupakan persiapan untuk melihat fetishisation atau reifikasi dalam ilmu pengetahuan. Yang pertama mengira bahwa kritik ideologis dilaksakanakan oleh ilmu pengetahuan dan metodenya. Yang kedua menguatkan bahwa kritik dilakukan oleh "critical theory" atau "critique of ideologies".

Masih ada cara ketiga untuk memahami hubungan antara ilmu-ilmu pengetahuan alam. Posisi ini mengikuti pendekatan yang berbeda yang menolak identifikasi total dan pemisahan yang tajam antara ilmu pengetahuan manusia dan ilmu pengetahuan alam. Hubungan antara keduanya berasal dari hubungan yang lebih besar yang sudah ada dalam masyarakat sejarah dan alam, yang tidak ditentang. Sejarah masyarakat adalah bagian dari sejarah alam; sejarah alam, secara bergantian, hanya dapat digambarkan berhubungan dengan masyarakat manusia. Namun aspek-aspek keduanya tidak dapat dirubah menjadi aspek yang lain. Mereka memelihara serangkaian hubungan yang, seperti Schmidt katakan, dapat disebut a "differentiated unity" (kesatuan yang berbeda).[3]

Kesatuan yang berbeda ini akhirnya dibenarkan oleh kenyataan bahwa manusia adalah bagian dari alam selagi alam sendiri dijembatani oleh praktek manusia. Dalam konsepsi ini ilmu pengetahuan bukan antithesis ideologi dan juga bukan bentuk ideologi saja. Ideologi, sebaliknya, bukan hanya kesalahan kognitif yang sederhana dan juga tidak didirikan atas rasionalitas ilmiah. Namun ilmu pengetahuan bukan lingkungan yang terpisah, dikesampingkan dari penetrasi ideologis. Ideologi dapat mencoba menempatkan diri sebagai ilmu pengetahuan. Sifat perantaraan manusia yang berbeda dalam alam dan

masyarakat berarti bahwa bahaya ini sangat mempengaruhi pengertian tentang ma- syarakat dari pada pengertian tentang alam. Saya percaya ini adalah titik pandang Marx.

Saya kira tiga posisi pokok patut mendapat perhatian: posisi yang menganggap ilmu pengetahuan berlawanan dengan ideologi, posisi yang memahami ilmu pengetahuan sebagai ideologi; dan akhirnya, posisi dialektik Marx. Karena itu saya memutuskan pada tiga titik pandangan ini.[4]

Ilmu Pengetahuan Dan Ideologi Dalam Marx

Ide-ide Marx tentang ilmu pengetahuan mengalami evolusi bersama dengan perkembangan intelektualnya sendiri. Evolusi ini, di satu fihak, memperdalam kritik Marx pada konsepsi yang sekarang, dan di lain pihak menambah elemen-elemen baru dan menyelesaikan beberapa intuisi-intuisinya yang lebih awal dan fundamental. Meskipun saya tidak mengira orang mungkin dapat mendapatkan lompatan-lompatan dramatis atau malahan satu "epistemological break" yang menentu dalam perkembangan intelektualnya, wajar saja bila pada saat-saat tertentu mendapatkan penemuan perspektif atau dimensi baru pada masalah yang dibicarakan.[5]

Theses on Feuerbach dapat dianggap sebagai satu dari saat yang representatif ini. Sebelum kritik Marx pada materialisme abstrak dalam 1845 muncul, belum ada konsep ideologi yang dikembangkan dengan sempurna meskipun ide-ide Marx tentang ilmu pengetahuan, mengambil bentuk yang lebih nyata. Satu intuisi dasar yang akan tetap ada di seluruh karya Marx, adalah kesatuan antara ilmu pengetahuan alam dan ilmu pengetahuan manusia. "Sejarah sendiri adalah bagian yang *benar-benar* berasal dari *sejarah alam* dan bagian dari kejadian alamiah manusia. Ilmu pengetahuan alam akan masuk dalam bagian ilmu pengetahuan manusia hanya ketika ilmu pengetahuan manusia berada dalam bagian ilmu pengetahuan alam, dengan demikian akan ada *satu* ilmu pengetahuan".[6] Karena itu menurut Marx membicarakan "realita alam sosial", sebanyak berbicara tentang "ilmu pengetahuan manusia adalah suatu yang mungkin".

Tekanan Marx pada kesatuan ilmu pengetahuan tidak berarti dia mengira bahwa hal itu merupakan fakta jadi (selesai). Filsafat tetap asing bagi ilmu pengetahuan alam seperti halnya ilmu pengetahuan yang asing bagi filsafat. Tetapi sekarang fondasi kesatuan yang sesungguhnya telah didapatkan. Dan Feuerbach yang mendapat kehormatan untuk menyelesaikan tugas itu. "Prestasi besar Feuerbach adalah mendirikan *materialisme sejati* (true materialism) dan *ilmu pengetahuan yang sebenarnya* (real science) dengan membuat hubungan sosial "manusia dengan manusia" menjadi prinsip dasar teorinya".[7]

Fondasi kesatuan ilmu pengetahuan adalah keberadaan manusia (human essence), sifat manusia. "Sejarah secara keseluruhan adalah persiapan, perkembangan, bagi "manusia" untuk menjadi objek yang sadar akan kenikmatan yang dapat difahami oleh indera ... "[8] ; sampai sekarang sejarah industri "tidak difahami dalam hubungannya dengan sifat manusia ... ".[9] Industri karena itu adalah the "exoteric revelation of man's essential powers" (pembukaan umum kekuasaan manusia yang pokok); sebuah buku terbuka di mana orang dapat mencari psikologi manusia dalam bentuk yang dapat diraba (yang berwujud)".

Kepentingan yang Marx akui pada pengertian tentang essence ini yang permulaannya dari Feuerbach harus tidak diabaikan - ditunjukkan lebih lanjut dalam kenyataan bahwa filsafat dan ilmu pengetahuan alam sama-sama dikritik karena gagal menyesuaikan diri. Ilmu pengetahuan alam mempunyai orientasi yang "abstrak materiil atau agak idealis "karena tidak mengerti sejarahnya sendiri adalah hubungan dengan sifat (alam)nya manusia.; Begitu juga filsafat dan agama dilihat - menurut Feuerbach - sebagai bentuk perenggangan alam manusia.

Desakan Marx pada kesatuan ilmu pengetahuan yang didasarkan atas essensi manusia membuatnya mengetahui, pada fase awal ini, sifat ganda yang dimiliki perkembangan ilmu pengetahuan yang bebas bagi kehidupan manusia. Ilmu pengetahuan alam menengahi praktis melalui industri dan "menyiapkan kondisi-kondisi untuk emansipasi manusia, betapapun banyak efeknya yang secara langsung menyelesaikan proses dehumanisasi".[10] Sifat ilmu pengetahuan yang membebaskan dan pada waktu yang bersamaan membuat dehumanisasi adalah sifat yang juga akan dipertahankan Marx dalam tulisan-tulisannya yang dewasa.

Lewat *Theses on Feuerbach* secara terang-terang Marx memisahkan diri dari materialisme abstrak. Dalam konsep ilmu pengetahuan ada perubahan perspektif. Ide tentang penyatuan ilmu pengetahuan dipertahankan tetapi dengan basis yang berbeda, basis yang mengganti sifat manusia dengan sejarah.

... Kita hanya mengenal satu ilmu pengetahuan saja, ilmu pengetahuan sejarah. Orang dapat memandang sejarah dari dua sisi, dan membaginya menjadi sejarah alam dan sejarah manusia. Meskipun demikian kedua sisi itu tidak dapat dipisahkan, sejarah alam dan sejarah manusia tergantung satu sama lain selama manusia hidup.[11]

Benar, prioritas sifat eksternal tetap tidak diserang,

... Tetapi perbedaan ini hanya mempunyai arti sejauh manusia dianggap berbeda dari alam. Dalam hal ini, alam yang mendahului sejarah manusia, sama sekali bukan alam dimana Feuerbach hidup.[12]

Bahkan ilmu pengetahuan yang paling murni dihubungkan oleh praktek manusia, oleh industri.

Nampaknya semakin jelas, kesatuan ilmu pengetahuan sekarang didasarkan atas praktek sejarah, dan tidak lagi atas keberadaan manusia. Konsep praktek menjadi sentral. Feuerbach mencairkan agama ke dalam essensi manusia sebagai abstraksi yang berbaur dalam setiap individu. Dengan begitu dia terpaksa mengabstrakkan proses sejarah.[13] Sekarang Marx mengusulkan supaya memahami the "earthly core" of religion (inti duniawi agama) dalam sejarah. Jika Marx dulu mengkritik ilmu pengetahuan alam karena tidak memahami sejarahnya sendiri dalam hubungan dengan alam manusia, sekarang dia mengkritik fondasi ilmu pengetahuan Feuerbach karena menerima konsepsi alam manusia yang abstrak dan mengesampingkan proses sejarah. Marx dulu membenarkan usaha Feuerbach untuk menemukan inti duniawi agama dengan analisis dan konklusinya bahwa agama adalah man's alienation (keterasingan manusia), Marx sekarang berpendapat bahwa earthly core of religion itu harus difahami dalam kontradiksinya dan dirubah seluruhnya dalam praktek".[14]

Selanjutnya, dalam capital, Marx akan menyusun jadi satu perubahan perspektif ini ketika dia menguatkan bahwa:

... sebenarnya jauh lebih mudah menemukan dengan analisis inti duniawi dari kreasi-kreasi agama yang kabur, dari pada sebaliknya, yaitu mengembangkannya hubungan hidup yang sesungguhnya merupakan bentuk-bentuk hubungan surgawi yang sepadan. Metode yang tersebut nomor dua itu adalah satu-satunya metode yang materialistis, dan karena itu, satu-satunya yang ilmiah.[15]

Ilmu pengetahuan harus didirikan di atas analisis hubungan sosial yang historis, dan tidak lagi di atas analisis filsafat atau agama. Sifat filsafat dan agama yang sesungguhnya dapat diambil dari hubungan sosial, yang tidak dapat diambil dari prinsip-prinsip filsafat. Itulah sebabnya mengapa Marx menyatakan bahwa "bilamana realita digambarkan, filsafat sebagai cabang pengetahuan yang bebas kehilangan medium eksistensinya". "Di mana spekulasi berakhir - dalam hidup yang sesungguhnya - maka di sana mulai ilmu pengetahuan positif yang sesungguhnya".[16]

Konsep ideologi dilahirkan dari konteks ini; karena itu menekankan, pada tingkat ini, inversi-inversi filsafat yang "turun dari surga ke bumi", tidak menerangkan formasi ide-ide dari praktek materiil tetapi menerangkan praktek dari ide. Ideologi ternyata inversi dalam urutan penetapan, seolah-olah ide-ide dapat memerintahkan atas kehidupan materiil. Marx mengritik the Young Hegelians, (penganut Hegel muda), sebab mereka mengkaitkan eksistensi yang bebas dengan produk-produk kesadaran.[17] Kritik yang serupa kemudian dibuat Proudhon, sebagai ahli filsafat sejati; melihat "barang-barang terbalik, dia melihat hubungan-hubungan yang sesungguhnya dalam konsep karya inkarnasi dari prinsip-prinsip ini."[18] Inversi-inversi ini menghalangi pemandangan hubungan sosial materiil dan karena itu menyembunyikan kontradiksi-kontradiksi yang sesungguhnya. Masalah manusia dirubah menjadi kekuasaan (pengaruh) idea-idea tertentu yang keliru.

Inilah sebabnya mengapa ilmu pengetahuan sejarah baru mengenai hubungan sosial dari Marx tidak diterangkan sebagai antithesis ideologi. Sekedar ide-ide merupakan rantai manusia (chains of men) yang

sesungguhnya, sebagaimana diyakini oleh pengikut muda Hegel. Kritik pada ilusi cukup untuk mengusir mereka. Tetapi ide-ide tidak dapat dipisahkan dari kondisi materiil produksi mereka. Hanya dengan mengevaluasi kondisi-kondisi ini ideologi dapat dihancurkan. Marx menyimpulkan bahwa produk-produk kesadaran tidak dapat dicairkan oleh ilmu pengetahuan atau kritik mental, tetapi hanya dengan penggulingan yang praktis hubungan sosial yang sesungguhnya, "bahwa bukan kritik tetapi revolusi adalah kekuatan penggerak sejarah".[19] Karena itu sejak awal konsep ideologi tidak dapat menentang konsep ilmu pengetahuan seperti kesalahan menentang kebenaran.

Walaupun begitu, ilmu pengetahuan tidak menyumbang kepada pengertian ideologi. Dengan mempelajari hubungan sosial yang sesungguhnya ilmu pengetahuan dapat menunjukkan bagaimana ide-ide menjadi bentuk kerokhanian dari hubungan materiil, bagaimanapun jenis kategori adalah ekspresi, absraksi, dari hubungan-hubungan sosial. Itulah sebabnya mengapa Marx mengatakan kepada para ahli teori utopia, bahwa mereka tidak perlu lagi mencari ilmu pengetahuan dalam pikiran mereka; mereka hanya perlu mencatat apa yang terjadi dihadapan mata dan menjadi juru bicara dari kejadian ini".[20]

Sekarang jelas bahwa dalam menunjukkan titik-tolak baru ilmu pengetahuan Marx menekankan perubahan dari essensi manusia dan prinsip-prinsip filsafat lainnya sampai hubungan sosial historis dapat dibuktikan benar tidaknya secara empiris. Namun titik tolak baru ini masih tampak tidak problematik, seolah-olah hanya soal berbalik ke arah realita, memperkenankan observasi empiris mengeluarkan hubungan dalam (batiniah) dari realita.[21] Ketika Marx melibatkan diri lebih mendalam dalam studi hubungan sosial konsep ilmu pengetahuannya menerima perumusan yang terakhir. *Grundrisse* nampaknya merupakan titik balik dalam studi-studi ini, sebab mempersatukan pembacaan kembali (re-reading) *Logic* karangan Hegel, dimana Marx mengakui kepentingan yang besar.[22] Itu dapat dianggap saat crucial dalam perkembangan intelektual Marx.

Sekarang studi mengenai hubungan sosial tidak lagi merupakan tugas sederhana; sekedar mencatat apa yang terjadi di depan mata.[23] Dimensi realita ganda sekarang diperhitungkan secara pasti dan jelas, satu hal yang membedakan antara "proses permukaan" dan proses-

proses yang berlangsung di bawah, "dalam kedalaman". Ilmu pengetahuan harus mencari essensi dari hubungan di belakang wujud mereka. Sirkulasi, umpamanya, tampak sebagai apa yang langsung terdapat pada permukaan masyarakat borjuis; tetapi keadaannya yang langsung itu adalah persamaan (semblance) semata-mata, itu adalah fenomenon dari proses yang terjadi di belakangnya. Keuntungannya adalah banyak fenomenon surplus nilai yang berjasa mengaburkan basis eksistensi yang sesungguhnya. Saingannya adalah fenomenon yang menyembunyikan penetapan nilai pada waktu kerja. Hubungan nilai antar komoditi-komoditi menyembunyikan hubungan sosial tertentu antar manusia. Bentuk upah menghapus tiap jejak pembagian hari kerja, menjadi keharusan pekerjaan dan pekerjaan surplus, dan seterusnya.

Marx memakai daftar kata yang berasal dari Hegel yang menerima ekuivalen seperti essence-appearance, law-phenomenon, hubungan-hubungan yang sesungguhnya - bentuk-bentuk fenomenal, dan lain-lain. Ilmu pengetahuan berkenaan dengan menemukan essensi, hukum, hubungan sesungguhnya dibelakang appearances (rupa). Seperti Marx katakan, "kebenaran ilmiah selalu paradoks (tampak bertentangan tetapi sebenarnya tidak), jika dinilai menurut pengalaman sehari-hari, yang tertangkap hanya benda-benda yang muncul yang bersifat menyesatkan".[24] Ilmu pengetahuan akan mubazir jika rupa luar dan wujud barang-barang itu langsung terjadi bersamaan.

Dalam konteks ini konsepsi ideologi dapat dinyatakan dalam bentuk batu dan diperluas meliputi fenomena lain di luar filsafat. Inversi filsafat Jerman yang menerangkan hubungan sosial dari ide-ide sekarang dapat dinyatakan berhubungan dengan kemunculan yang memberi otonomi ide-ide yang muncul kepermukaan saja.[26] Tetapi tentu saja, ada berbagai macam rupa sebagaimana tersebut di atas mengenai sirkulasi, saingan, bentuk upah, keuntungan dan lain-lain. Ini dapat membawa kepada bentuk-bentuk ideologi ekonomi. Kebutuhan umum ideologi agar bisa hidup, adalah penyembunyian kontradiksi untuk kepentingan golongan dominan. Tetapi hal ini sekarang dinyatakan dalam bentuk kesadaran yang menetapkan bentuk-bentuk fenomenal, dengan begitu sesungguhnya menyembunyikan pertentangan hubungan sosial.[27]

Ilmu pengetahuan bertujuan untuk menyingkap hubungan batiniah dengan menembus apa yang tampak; namun itu bukan antithesis ideologi yang langsung, atau kekuasaan yang dapat mengatasi ideologi. Marx menekankan lagi pada titik ini;

... Penelitian ilmiah baru, mengenai produk-produk pekerjaan, sejauh mereka merupakan nilai, hanyalah ekspresi-ekspresi materiil dari pekerjaan manusia yang dihabiskan dalam produksi mereka, yang secara sungguh-sungguh menandai zaman dalam sejarah perkembangan ras manusia, tetapi, sama sekali tidak mengusir kabut melalui sifat sosial dari pekerjaan itu tampak bagi kita sifat objektif dari produk-produk itu.[28]

Meskipun ilmu pengetahuan telah menemukan essensi yang sesungguhnya, penampakan, kata Marx tetap bagi produsen dan final seperti kenyataan bahwa atmosfir itu tetap tidak berubah setelah penemuan ilmiah gas-gas komponennya. Orang dapat mengusir rupa yang menyesatkan hanya dengan merubah praktek hubungan sosial yang mendukung mereka.

Meskipun ideologi tidak dapat dikalahkan oleh argumen teoritis, ilmu pengetahuan banyak menyumbang kepada pengertiannya dengan membuka kedok-kedok kontradiksi dan tipu-dayanya. Namun ilmu pengetahuan sendiri, bagi Marx, bukan pengganti praktek revoluisoner. Bahkan lebih dari itu, ilmu pengetahuan dapat menjadi subjek penetrasi ideologi sejauh diprodusir dan dikembangkan oleh praktek manusia dalam masyarakat sejarah dan bertentangan dengan masyarakat. Ilmu pengetahuan tidak membentuk lingkungan khusus yang bebas dari berbagai kemungkinan kontradiksi golongan.

Sebenarnya, ilmu pengetahuan dapat dilihat dari perspektif ganda. Dari satu sisi ilmu pengetahuan mempunyai efek yang membebaskan dan memainkan peranan penting dalam emansipasi manusia. Ilmu pengetahuan merupakan proses produksi dan menaklukkan kekuatan alam dengan memaksa mereka bekerja untuk melayani manusia.[29] Namun dari pandangan lain.

... Ilmu pengetahuan yang direalisir dalam mesin muncul sebagai modal yang berhubungan dengan para pekerja. Dan sebenarnya semua aplikasi ilmu pengetahuan, kekuatan-kekuatan alam dan produk-produk pekerjaan

secara besar-besaran, didirikan di atas pekerjaan sosial, mereka itu muncul hanya sebagai sarana untuk eksploitasi buruh.[30]

Ilmu pengetahuan di bawah kapitalisme menjadi kekuatan produktif yang digunakan kapitalis, sebuah instrumen golongan yang "tidak terdapat dalam kesadaran pekerja, tetapi pekerja itu bekerja padanya melalui mesin sebagai tenaga asing itu sendiri".[31]

Akhirnya, meskipun demikian Marx menganggap ilmu pengetahuan dan sisa kekuatan produktif, sebagai elemen progresif untuk pembebasan ummat manusia. Uraian ilmu pengetahuan dalam hubungan sosial kapitalis tidak tetap. Nasib ilmu pengetahuan sama seperti nasib mesin; meskipun ilmu pengetahuan adalah "bentuk yang paling cocok dari nilai penggunaan modal yang tetap, tidak berarti bahwa ilmu pengetahuan adalah suatu anggapan yang berada di bawah hubungan modal sosial yang paling sesuai dan menjadi puncak hubungan sosial dari produksi untuk aplikasi mesin-mesin".[32]

Seperti telah saya katakan, imbangan positif ini tidak mencegah Marx untuk menghargai kemungkinan kekurangan ideologis dalam ilmu pengetahuan:

... Titik-titik lemah dalam materialisme ilmu pengetahuan alam yang abstrak, materialisme yang mengesampingkan sejarah dan prosesnya, pada suatu saat hal ini muncul dari konsepsi-konsepsi abstrak dan ideologis dari para juru bicaranya, bilamana mereka memberanikan diri melampaui batas-batas spesialisasi mereka sendiri.[33]

Pengabaian sejarah adalah sumber utama distorsi ideologis sejauh pengertian masyarakat dapat merubah diri menjadi penerimaan tak berwenang terhadap sistem hubungan sosial. Perhatian Marx dalam penelitian hukum batiniah (agama) dari hubungan ini tidak mencegahnya dalam mendeteksi bahaya mengabsolutkan hukum.

Meskipun begitu kesalahan mengesampingkan sejarah yang terdapat dalam pembicaraan mengenai ilmu pengetahuan alam, menyisihkan lapangan spesialitas mereka sendiri. Di sini Marx menyindir perbedaan lingkup ilmu pengetahuan yang membatasi kesatuan dasarnya. Meskipun alam dan masyarakat tidak dapat dipisahkan; Marx menga-

kui bahwa alam adalah obyek untuk manusia, obyek yang memiliki undang-undang otonom yang penemuan teoritisnya memperkenankannya tunduk kepada kebutuhan manusia.[34] Hukum alam bekerja bebas dari kesadaran manusia kendati kenyataan menunjukkan bahwa manusia historis menjadi sadar pada hukum-hukum tersebut. Sifat eksternal terakhir dari alam mengenai masyarakat menerangkan, mengapa ilmu pengetahuan dapat menemukan hukum alam ketika, pada saat yang sama, gagal mengerti bagaimana masyarakat bekerja. Benar, antara alam dan masyarakat dijembatani, dan dengan begitu dipersatukan oleh praktek manusia. Namun perbedaan yang pokok tetap ada. Selagi dunia alam masih dapat dibayangkan tanpa campur tangan praktek, masyarakat tidak konsisten dan tidak permanen di luar praktek itu.

Metode non historis yang diterapkan pada alam dapat menemukan hukumnya, sejauh mereka tidak tergantung pada praktek. Metode yang sama, diterapkan pada masyarakat, menghasilkan tipuan ideologi, sejauh itu hanya dapat merubah hubungan-hubungan sosial menjadi keadaan yang sifatnya otonom yang menghadapi manusia dari luar. Tentu saja, pembahasan mengenai eksistensi dan kesadaran individu, dunia sosial dapat digambarkan sebagai pemberian eksternal dan bebas, seperti dunia alam. Marx tidak melepaskan sesaatpun posisi yang sudah dicapai dalam *The German Ideology,* bahwa "penetapan aktivitas sosial", konsolidasi dari apa yang kita produsir sendiri menjadi kekuatan objektif kita, merupakan satu dari faktor-faktor utama dalam perkembangan sejarah.[35] Namun dia tidak menjadikan kenyataan ini sebagai sesuatu yang absolut seperti halnya hukum alam. Ilusi-ilusi ideologi dari pendekatan non historis menjalar masuk:

... Di satu sisi alam tidak memprodusir pemilik uang tahu komoditi, di lain fihak manusia tidak memiliki apa-apa kecuali tenaga kerja mereka sendiri. Hubungan ini tidak mempunyai basis alam, basis sosialnya bukan basis yang lazim bagi semua periode sejarah.[36]

Mengenai masyarakat, hukum alam tampak abstrak dan tidak

rah tidak dapat dinyatakan dengan istilah hukum alam. Marx mengejek penemuan besar Mr. Lange, bahwa:

... seluruh sejarah dapat dibawa di bawah kebesaran hukum alam, yang tunggal. Hukum alam ini adalah peribahasa "perjuangan untuk hidup" ... dengan begitu, sebagai gantinya menganalisis "perjuangan untuk hidup" seperti digambarkan sejarah dalam berbagai macam bentuk masyarakat yang tetap, yang harus dilakukan ialah menerjemahkan tiap perjuangan yang konkrit ke dalam peribahasa "perjuangan untuk hidup".[37]

Ilmu pengetahuan tidak konsis dalam menyatakan berbagai macam generalisasi yang abstrak. Verifikasi terhadap kepentingan universil terhadap fenomena tertentu seperti "produksi", "distribusi dan pekerjaan sosial", "perjuangan untuk hidup" dan lain-lain tidak cukup untuk ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan konsis pada berbagai upaya untuk mendemontrasikan bagaimana hukum-hukum ini menyatakan diri dalam bentuk-bentuk sejarah yang berbeda.[38]

Karena itu, dalam memandang masyarakat, ilmu pengetahuan tidak dapat maju terus dengan cara yang sama seperti ketika membicarakan alam. Itu bukan karena perbedaan penting antara ilmu pengetahuan sosial dan ilmu pengetahuan alam harus ditetapkan, perbedaan antara manusia bebas, historis, tanpa hukum dan benda-benda tertentu juga tidak tunduk pada hukum yang tidak dapat diubah. Hukum alam tidak dapat dicapai dengan cara yang sama sekali berbeda dari hukum sosial. Yang mampersatukan dua macam hukum ini ialah kenyataan bahwa keduanya secara historis diketahui melalui praktek manusia. Sejarah ilmu pengetahuan alam dan ilmu pengetahuan sosial ditentukan oleh perkembangan dan kontradiksi praktek. Namun perbedaan tetap ada; didalam serangkaian kondisi, hukum alam dapat dikatakan "absolut" dibandingkan dengan hukum sosial "historis". Seperti Marx tunjukkan kenyataan bahwa kondisi para buruh yang objektif terjadi sebagai proses pengambilalihan buruh asing (alien labour) dari titik pendirian modal hanya "keperluan sejarah", keperluan untuk perkembangan kekuatan produksi dari titik sejarah yang salah, atau basis, tetapi sama sekali bukan kepentingan mutlak produksi; lebih merupakan keperluan produksi yang menghilang.[39]

Ini penting dalam pengertian bagaimana ilmu pengetahuan dapat membuka selubungnya yang essensial di balik yang tampak. Sebab hal itu berarti bahwa wujud realita tidak dapat diterangkan sebagai objek tetap dan tertentu. Yang dimengerti sekali untuk selamanya setelah mengusir apa yang tampak. Wujud realita adalah historis dan karena itu dibentuk oleh dua aspek yang memiliki hubungan erat yang menentukan satu sama lain. Satu ialah cara hubungan sosial yang sesungguhnya bekerja dalam keperluan mereka. Yang lain ialah sifat historis dari keperluan itu, yang berarti hubungan sosial adalah perpindahan (karena bertentangan) dan dengan begitu sudah mesti hilang.

Dua aspek ini tidak selalu sama beratnya. Pada permulaan evolusi sejarah mereka, hubungan sosial menunjukkan sedikit kontradiksi yang akhirnya akan merusak mereka. Karena kontradiksi dalam produksi awalnya tidak jelas, tetapi latent, ilmu pengetahuan cenderung memahami hubungan sosial dalam keperluan mereka tanpa membayangkan kesementaraan sejarah mereka sama sekali. Ini tidak mencegah ilmu pengetahuan untuk melampaui tingkat bentuk pemunculan dalam membentuk cara kerja hubungan, meskipun demikian ketidakmungkinan memahami kontradiksi batiniah itu membatasi ilmu pengetahuan pada pengetahuan essensi yang tidak sempurna. Bila kontradiksi muncul di permukaan, ilmu pengetahuan tidak lagi dapat menghindari keterangan mereka. Ataupun menyembunyikan mereka dan berteka-teki dengannya.

Inilah sebabnya mengapa Marx mengira bahwa ekonomi politik dapat tetap menjadi ilmu pengetahuan selama perjuangan kelas yang latent muncul dalam fenomena yang terasing dan sporadis (terpisah-pisah).[40] Perkembangan ekonomi politik dan perkembangan oposisi yang ditimbulkannya "melangkah bersama-sama dengan perkembangan kontradiksi sosial yang sesungguhnya dan konflik golongan yang berbaur dalam produksi kapitalis".[41] Perkembangan ini berjalan dari awal kebangkitan kaum borjuis yang berjuang melawan feodalisme sampai munculnya kontradiksi baru dengan proletariat. Wakil-wakil intelektual dari tingkat permulaan dianggap oleh Marx sebagai "scientifically honest" (kejujuran ilmiah), malahan kejam (tak mengenal belas kasihan). Ricardo, wakil besarnya yang terakhir, tidak memperhatikan "apakah kemajuan kekuatan produksi itu membunuh hak

milik tanah atau pekerja"; semua diarahkan pada perkembangan produktif kaum buruh.[42]

Namun Ricardo tidak tahu apa-apa tentang krisis yang timbul dari proses produksi. Dia dapat menerangkan beberapa krisis yang tidak banyak jumlahnya yang dilihat sebagai fenomena yang kebetulan saja berasal dari rekaman politik luar, "Fenomena sejarah yang belakangan, terutama periodicity (keberkalaan) krisis-krisis yang hampir tetap di pasar dunia, tidak lagi memperkenankan Ricardo menginkari kenyataan-kenyataan atau menafsirkan mereka sebagai aksidental (kebetulan saja) secara terus menerus".[43] Ricardo telah menginjakkan kaki di ambang periode baru dengan membuat antagonisme kepentingan golongan, antagonisme upah keuntungan dan lain-lain, menjadi titik tolak penelitiannya. Tetapi dia mengira bahwa antagonisme adalah hukum sosial.[44]

Sejak waktu itu dan seterusnya, pemogokan di Lyons dan Silesia, pemberontakan proletariat pedesaan Inggris, munculnya penulis-penulis sosialis, seperti Owen, Fourier dan Saint-Simon serta beberapa pernyataan lain mengenai kontradiksi yang baru timbul dengan proletariat, menentukan timbulnya ahli-ahli ekonomi umum (vulgar economists).[45] Bersama mereka prestasi ilmiah hilang. Mereka tidak mau menyelidiki sifat-sifat konflik yang menyerang mereka dan secara apologis memalsukan hubungan ekonomi yang paling sederhana; sebagai ganti, para peneliti yang tidak mengejar keuntungan untuk diri sendiri, terdapat beberapa algojo yang disewa; untuk menggantikan penyelidikan ilmiah yang murni, dengan angan-angan hati yang buruk dan maksud jahat yang apologetic.[46]

Sifat ideologis dari ekonomi yang kasar itu sudah pasti menyebabkan istilah ilmu pengetahuan digunakan untuk mengesahkan ideologi, sebagaimana diakui oleh Marx. Tetapi bagaimana kita harus menginterpretasikan prestasi ekonomi politik klasikal? Apakah mereka juga ideologis karena mereka memahami hubungan-hubungan sosial kapitalis sebagai keperluan yang mutlak, salah membaca essensi historis dari hubungan-hubungan ini? Bagi saya tampak jelas bahwa Ricardo tetap terjebak dalam appearances, dengan cara yang sangat berbeda dari cara terjebaknya para ekonom vulgar. Misalnya, Ricardo tidak sampai pada perbedaan antara surplus-nilai dan keuntungan, namun dia tidak

jatuh ke dalam vulgar version (versi kasar) yang menerangkan keuntungan sebagai tambahan semata dari nilai komoditi. Dia membayangkan produksi kapitalis itu absolut, namun dia tidak terlibat dalam sirkulasi dan saringan seperti halnya golongan ekonom vulgar. Pembatasan ekonomi politik klasikal itu tidak mencegahnya dalam menembus appearances. Ini yang disebut sebagai ilmu pengetahuan.

Dalam hal ini Marx sangat jelas terlihat. Dia mengira Ricardo menunjukkan gerakan produksi borjuis yang sesungguhnya, yaitu nilai:

... Teori nilai Ricardo adalah interpretasi ilmiah dari kehidupan ekonomi yang sebenarnya ... Ricardo menetapkan kebenaran rumusnya dengan mengambil semua hubungan ekonomi, dan lewat penjelasan yang menggunakan cara semua fenomena, bahkan fenomena.....yang sepintas tampak menentang, tetapi itulah yang membuat doktrinnya menjadi sistem ilmiah.[47]

Mengenai rumus "tritunggal" yaitu "modal - tanah - buruh" sebagai sumber kekayaan, Marx mengatakan bahwa:

... jiwa besar ekonomi klasikal telah menghancurkan appearance (rupa) dan ilusi palsu, personifikasi hal-hal tersebut dan konversi produksi menjadi kesatuan (entities), agama sebagai kehidupan sehari-hari".[48]

Contoh terakhir jelas menunjukkan bahwa Marx menganggap teori Ricardo itu ilmiah karena melampaui appearance (rupa):

... untuk menguji bagaimana sesuatu hal itu ada dengan kontradiksi antara kemunculan yang tampak dengan gerakan aktual suatu sistem. Inilah makna historis yang besar dari ilmu pengetahuan.[49]

Kekurangan Ricardo dan, pada umumnya, ekonomi klasikal, ditunjukkan dengan jelas oleh kritik Marx. Kendati pada dasarnya teori nilai itu betul, namun Ricardo tidak membedakan keuntungan dari surplus nilai. Dia mencampuradukkan buruh dengan tenaga buruh, modal konstan denqan modal tetap, dan modal yang variabel dengan modal yang beredar. Definisinya mengenai sewa tidak cukup dan dia mempertahankan pandangan yang keliru mengenai uang. Dia tidak bisa me-

nyelidiki hubungan pekerja dengan uang, dan seterusnya.[50] Selain kritik-kritik ini Marx menunjukkan kekurangan-kekurangan yang lebih besar dan umum yang berasal dari kegagalan Ricardo dalam membayangkan kemungkinan krisis over-produksi. Bahkan lebih dari itu, Ricardo mengira bahwa cara produkai borjuis adalah cara produksi yang absolut.

Menurut Marx, Ricardo tidak dapat mengakui bahwa hubungan sosial borjuis merubah diri mereka sendiri menjadi rintangan bagi perkembangan kekuatan produktif; dia dihantui ide bahwa produksi borjuis adalah produksi seperti itu.[51] Pendeknya, Ricardo dan juga seluruh ekonomi klasikal, gagal menginterpretasikan hubungan sosial kapitalis sebagai keharusan sejarah. Mereka menganggap kategori ekonomi sebagai "hukum abadi, tidak sebagai hukum sejarah yang berlaku hanya untuk perkembangan sejarah tertentu, untuk perkembangan kekuatan produktif yang pasti."[52] Ekonomi klasikal melampaui tingkat appearences (rupa) untuk menyusun ilmu pengetahuan, tetapi hal itu dilakukan dengan tidak sempurna.

Sekarang, kekurangan-kekurangan ilmiah ini tidak perlu harus ideologis. Kekacauan, ketidak-tepatan dan kesalahan Ricardo itu sebagian besar berasal dari metodenya, yang secara historis dibenarkan, kendati tidak mencukupi.[53] Ricardo tidak melihat cara produksi borjuis yang relatif karena kontradiksi dan krisis-krisis yang dapat menimbulkan cara perubahan secara tidak produksi tidak jelas. Karena itu, kesalahan Ricardo asal mulanya tidak mengakibatkan pengembangan kontradiksi yang obyektif. Sebaliknya, ekonomi klasikal pada saat itu akan meningkatkan kontradiksi yang ada terhadap sisa-sisa feodalisme. Dengan begitu, sejauh penyembunyian kontradiksi itu penting bagi ideologi, maka banyak ajaran Ricardo yang tidak ideologis, meskipun salah atau tidak cukup: inilah sumber kesalahan selain ideologi. Tentu saja, ada distorsi ideologis dalam teori Ricardo. Sejauh dia menghadapi kontradiksi baru, bahkan yang pertama dari mereka itu seperti krisis-krisis antara 1800 dan 1815, dan menerangkan dia jatuh ke dalam ideologi.[54] Ringkasnya, ekonomi klasikal sebagai ilmu pengetahuan memang mempunyai beberapa distorsi ideologis, tetapi tidak semua kesalahannya ideologis.

Sifat ideologis dari distorsi ilmu pengetahuan itu bukan jenis tanda immanent (terdapat di seluruh alam dunia) dari kesalahan yang dibicarakan. Ideologi historis berkaitan dengan praktek, evolusi kontradiksi dalam masyarakat. Pengetahuan harus dinilai tidak sekedar hubungan dengan kontradiksi sosial yang ada pada saat produksi pengetahuan yang seperti itu, tetapi juga sehubungan dengan kontradiksi yang ada pada saat diterimanya penilaian (keputusan). Hanya sedikit pengetahuan, entah betul entah salah, yang awalnya tidak ideologis, dapat menjadi betul-betul ideologis ketika kontradiksi baru timbul dan selanjutnya disembunyikan secara obyektif oleh pengetahuan.

Ide Ricardo bahwa tidak ada krisis over produksi, tidak dapat dikatakan dengan ideologis sebelum krisis ini muncul terlebih dahulu. Setelah 1825, ide ini secara obyektif menyembunyikan kontradiksi sosial yang dibawa ke depan oleh evolusi masyarakat. Dengan begitu, dalam konteks baru ini, ide menjadi ideologis. Secara umum, dapat dikatakan bahwa pada waktu Marx menulis tentang ekonomi, ketidak mampuan ekonomi klasikal membayangkan hubungan sosial kapitalis sebagai keperluan sejarah semata, itu sudah ideologis. Kesulitan dalam menginterpretasikan Marx mengenai hubungan antara ekonomi politik dan ideologi berasal dari kenyataan bahwa kadang-kadang dia menilai ekonomi politik dalam konteks zamannya dan kadang-kadang dalam konteks masyarakat zaman Marx sendiri.

Walaupun begitu, nilai ilmiah dari ekonomi politik tidak dipertengkarkan. Harus diadakan perbedaan antara political economy dan vulgar economy, yang hanya menterjemahkan kesadaran bersama - ditipu oleh wujud penampakan yang dangkal - dari para kapitalis ke dalam bahasa doktriner. Pendekatan vulgar economy karena itu apologetic dan "berbeda sekali dari desakan political economist seperti orang-orang physiocrats, Adam Smith dan Ricardo untuk memahami hubungan dalam (batiniah) dari fenomena itu".[55] Perbedaan itu adalah perbedaan antara ilmu pengetahuan (yang mungkin mempunyai beberapa distorsi ideologis) dan ideologi saja yang berpura-pura mempunyai status ilmiah.

Bagi Marx, antara ilmu pengetahuan dan ideologi berada dalam serangkaian hubungan yang ruwet. Ilmu pengetahuan bukan kebalikan total yang dapat mengatasi ideologi dengan kritik intelektual saja; ilmu

pengetahuan tidak melawan ideologi seperti kebenaran (berlawanan dengan) kesalahan. Meskipun begitu dapat menyumbangkan kepada pengertiannya. Ilmu pengetahuan sendiri bukan lingkungan khusus yang bebas dari penetrasi ideologi. Pemahaman diri ilmu pengetahuan terhadap fenomena supra-historis yang tidak terpengaruh oleh kontradiksi sosial merupakan kesalahan yang dapat memainkan peranan ideologis. Walupun begitu, tidak semua kesalahan ilmiah adalah ideologis. Kesalahan yang menyembunyikan kontradiksi sosial untuk kepentingan golongan dominan dapat dianggap sebagai kesalahan ideologis, pertalian ini, meskipun begitu harus dimengerti secara sejarah, menurut evolusi kontradiksi.

Dalam membicarakan alam, isi ilmu pengetahuan yang spesifik, dalam prinsip bebas ideologi (tidak dari kesalahan) sejauh objeknya memiliki undang-undang otonomi dan akhirnya dapat digambarkan sebagai bebas dari perantaraan manusia. Meskipun demikian, karena pengetahuan tentang alam dan hukum-hukumnya yang historis diperoleh melalui praktek dan karena tujuan-tujuan dan metode ilmu pengetahuan diperantarai oleh aktivitas manusia dan industri, maka timbul kesempatan terjadinya distorsi ideologis, lebih-lebih dalam "konsepsi-konsepsi abstrak" para ahli ilmu pengetahuan alam mengenai semua yang berurusan dengan hubungan antara ilmu pengetahuan dan masyarakat.

Dalam membicarakan masyarakat, juga terdapat perbedaan antara ilmu pengetahuan dengan ideologi. Namun karena objeknya perlu menggambarkan perantaraan manusia, maka terjadi peningkatan kemungkinan distorsi ideologis. Sejauh ilmu pengetahuan sosial dalam membicarakan objeknya memperhitungkan sifat sejarah dalam membicarakan obyeknya, dan sejauh itu menembus appearances (rupa) dan menemukan hubungan yang sesungguhnya, maka ilmu pengetahuan bebas dari ideologi, apapun bentuk ilmu pengetahuan tersebut. Soal yang berbeda adalah eksistensi ideologi yang berbentuk ilmu pengetahuan, padahal yang sesungguhnya bukan ilmu pengetahuan, seperti Marx tunjukkan dalam hal vulgar economy. Ideologi berlindung di balik ilmu pengetahuan untuk menutupi distorsinya, bentuk kerja yang merupakan ciri khas kapitalisme. Dalam zaman feodal ideologi dilegitimasikan oleh agama, dalam kapitalisme ideologi berusaha melaku-

kan mengesahan dalam ilmu pengetahuan.[56] Jadi meskipun ilmu pengetahuan sosial berbeda dari ideologi, ideologi memilih lapangan ilmu pengetahuan sosial untuk mengabsahkan diri.

Ilmu Pengetahuan Melawan Ideologi

Seperti saya katakan di atas, posisi ini terutama dipegang oleh awal-mula tradisi positivist. Sulit untuk mendefinisikan pikiran/aliran yang luas ini, karena berbagai macam pengarang yang biasanya berasosiasi dengan hal ini tidak semuanya menyetujui soal-soal yang pokok. Gambaran umum yang terbaik adalah definisi positivisme dari Kolakowski: "koleksi karangan mengenai pengetahuan manusia, dimaksudkan untuk membatasi nama "pengetahuan" atau "ilmu pengetahuan" pada hasil-hasil operasi yang dapat diamati dalam evolusi ilmu-ilmu pengetahuan alam modern."[57]

Cara operasi ilmu pengetahuan alam itu dipahami, menentukan sifat-sifat yang dikaitkan dengan pengetahuannya yang berprivilege dan kriteria dari demarkasi dari macam pengetahuan lainnya. Yang paling umum disebut ada tiga. Pertama, yang tidak didasarkan atas pengalaman tetapi yang langsung dinyatakan, itu bukan pengetahuan ilmiah yang sesungguhnya (tidak ada perbedaan antara "essense" dan "phenomenon"). Kedua, penilaian terhadap nilai dan pernyataan normatif itu bukan ilmu pengetahuan, karena tidak ada basis empiris untuk menguji validitasnya. Ketiga, ada kesatuan metode ilmiah yang fundamental, dengan demikian metode yang dipergunakan dalam ilmu pengetahuan alam harus diterapkan dalam ilmu pengetahuan sosial.

Sejak awal, positivisme memahami ilmu pengetahuan sebagai antithesis dari dunia mitos (mythical world). Proses rasionalisasi yang diperkenalkan dengan sikap ilmiah baru dari zaman modern telah mencapai disenchantment of nature (kekecewaan alam). Dunia metafisika dari essensi objektif dari hirarkis yang sepadan dengan periode ketidak mampuan manusia mengambil alih alam, sebagai sifat masyarakat yang menonjol; sekarang diganti oleh pendekatan ilmiah, yang memungkinkan manusia memecahkan dunia yang tidak dapat bergerak dan mengambilalih dunia sebagai sarana untuk maksud tujuannya

sendiri. Akal budi tidak lagi diarahkan pada dunia essensi yang tidak dapat diubah, tetapi sekarang didasarkan atas operasi ilmu pengetahuan alam.

Uraian ilmiah berkenaan dengan sarana dan tujuan dengan prosedur teknik untuk mencapai tujuan, tetapi tidak dengan rasionalitas tujuan itu sendiri. Itulah uraian instrumental.[58] Uraian instrumental, tanpa mengingkari eksistensi rasionalitas objektif dari tujuan-tujuan yang sesungguhnya, cenderung mengabaikan hal-hal delusif (tipuan) dan bagaimanapun, menganggapnya di luar penilaian ilmiah. Apa yang tidak dapat diperiksa dengan sarana ilmiah mengenai benar, akan membentuk dunia yang sama se- kali berbeda, yang tidak diatur oleh rasionalitas instrumental. Dunia yang tidak dapat dimasuki oleh uraian ilmiah tampak sebagai tidak rasional atau mythical dan dalam pengertian ini disamakan dengan ideologi.

Pencarian Bacon untuk metodologi baru yang dapat mengatasi beberapa kekurangan pikiran abad pertengahan memberi satu contoh mengenai oposisi. Tradisi Bacon menekankan sifat ilmu pengetahuan yang observasional, dan karena itu metodologinya induktif terhadap sifat tanpa arti (meaninglessness) dari pre-notions (pra pengertian) metafisika atau spekulasi. Bacon mengakui bahwa dalam pikiran manusia terdapat lebih dari sekedar objek-objek dan akal budi; juga ada bagian irasionalitas atau sumbangan subjektif yang menunjukkan berbagai distorsi dan deformasi, terhadap perlunya tindakan yang cermat. Sumber distorsi ini adalah apa yang Bacon sebut "idols", "pengertian palsu yang sekarang dimiliki oleh manusia" yang mengelilingi pikiran orang-orang sehingga kebenaran hampir tidak dapat masuk, dan yang "dalam pembaharuan ilmu-ilmu pengetahuan menjumpai dan mengganggu kita."[59] Seperti sudah saya tunjukkan, elemen-elemen konsepsi ideologi sudah ada dalam idols ini, yang menganggu pembentukan ilmu pengetahuan yang sesungguhnya.

Problematik ini dikembangkan dibawah bentuk-bentuk yang berbeda oleh beberapa pengarang dan aliran pemikiran. Kita mungkin ingat akan pergeseran konsep idola Baconian oleh Condillac dan Destutt de Tracy ke dalam "prasangka-prasangka" yang menghalangi ide-ide ilmu pengetahuan yang sebenarnya. Comte, pada gilirannya, mau mendasarkan ilmu pengetahuan atas observasi dan melihat

imajinasi sebagai penghalang perkembangan. Karena itu dia menghadapkan metafisika pada ilmu pengetahuan dengan fakta-fakta yang *keras*. Evolusi dari tingkat metafisika sampai ilmu pengetahuan positif masih dilaksanakan untuk sosiologi, dan ini adalah tugas yang tepat yang harus dia selesaikan sendiri.[60] Durkheim juga menginginkan ilmu pengetahuan fakta-fakta yang bertentangan dengan ideologi, tetapi dia kritis kepada kegagalan Comte untuk menghapus pra-pengertian kemajuan.[61]

Sedikit banyak dengan semangat yang sama, seperti diketahui di beberapa tempat, kalangan Wina berperang melawan metafisika, yang diduga membusukkan kemurnian ilmu pengetahuan dengan pernyataan-pernyataan yang tidak masuk akal. Faktor kunci dalam pertempuran ini adalah analisis bahasa yang logis dan percobaan untuk menciptakan bahasa ilmu pengetahuan buatan manusia. Seperti idols dari Bacon dan pre-notions dari Durkheim, metafisika muncul sebagai kebalikan ilmu pengetahuan. Namun sekarang dapat dibersihkan dengan sarana analisis logis. Analisis ini membuktikan bahwa filsafat nilai, teori normatif dan metafisika pada umumnya tidak mempunyai arti sama sekali.

Perbedaan antara posisi ini dan dua yang terakhir, ialah bahwa logika positivis tidak menganggap metafisika sebagai spekulasi atau dogeng anak-anak semata-mata (yang palsu tetapi penuh arti) tetapi sebagai omong kosong. Sebenarnya, mereka mengira bahwa pernyataan yang bermakna dapat dibagi dengan sempurna menjadi dua golongan: pernyataan formal atau tautologis (mengulangi yang telah dikatakan) dan pernyataan faktual (menurut kenyataan). Yang terakhir itu memerlukan periksaan secara empiris untuk membuktikan benar tidaknya.[62] Karena metafisika tidak tautologis atau tidak menyatakan sesuatu yang dapat ditest secara empiris, maka metafisika adalah non-sensikal (tidak masuk akal).

Keterangan macam apa yang dapat mereka berikan untuk eksistensi dan penggunaan anggapan semu yang non sensikal secara luas? Carnap mengemukakan hipotesa bahwa metafisika berasal dari mitologi. Metafisika timbul seperti halnya puisi dari "kebutuhan untuk menyatakan sikap manusia dalam kehidupan, yaitu reaksi emosional dan volisional (kemauannya) terhadap lingkungan". Sifat negatif ilmu

pengetahuan timbul bukan dari pernyataan manusia yang wajar, tetapi dari kenyataan bahwa "metafisika berpura-pura menjadi sesuatu yang sebenarnya".[63] Metafisika berpura-pura kognitif dan benar meskipun sesungguhnya tanpa arti. Dengan perla- wanannya terhadap ideologi atau metafisika, ilmu pengetahuan muncul sebagai pengetahuan yang dapat diperiksa benar tidaknya melalui ob- servasi fakta-fakta yang objektif.

Seperti ditunjukkan Hobermas,[64] perbedaan besar antara filsafat ilmu pengetahuan positivist dan epistimologi-tradisional yang berjalan dari Kant sampai Marx ialah bahwa filsafat ilmu pengetahuan positivist tidak lagi menjadi sistem referensi saja. Sekarang ilmu pengetahuan obyektif sebagai sistem proposisi dan prosedur adalah referensi utama: aspek-aspek subyektif dari manusia harus dihindari jika subyek itu maju terus menurut peraturan dan prosedur-prosedur obyektif. Nilai-nilai pribadi, sikap dan tujuan tidak lagi menjadi soal; justru metode yang menjadi persoalan. Dengan cara yang tepat metode ilmiah menjamin bahwa pengetahuan meliputi realita-realita yang terbuat dari fakta-fakta yang obyektif.

Semua yang di luar dunia fakta adalah ideologis. Perbedaan antara ideologi dan ilmu pengetahuan ada dalam kriterium verifiability (keadaan dapat diperiksa benar-tidaknya) yang dalam istilah umum disamakan dengan dua syarat. Pertama adalah observasi empiris atau eksperimentasi. Yang kedua adalah penerapan metode yang menjamin kepastian, yaitu prosedur yang lazim diterima yang memperoleh ketelitian mengumpulkan bukti empiris.

Popper menggambarkan tradisi yang berbeda dan lebih kritis di dalam positivisme. Dia tidak menerima pendekatan naif induktif yang mendukung ilmu pengetahuan atas dasar observasi sederhana. Dia menunjukkan bagaimana ilmu pengetahuan modern menarik kesimpulan dengan cara yang sangat spekulatif dan mengusulkan refutability (keadaan dapat disangkal) sebagai kriterium demarkasi. Ini berarti dalam kata-katanya sendiri, bahwa "sistem harus dianggap ilmiah jika sistem tersebut membuat pernyataan yang dapat bertentangan dengan observasi, dan sistem sebenarnya diuji dengan berbagai percobaan untuk membuat pertentangan, yaitu percobaan untuk menyangkalnya.[65] Menurut Popper, ada "tingkat-tingkat testability" (keadaan yang dapat

ditest), metafisika adalah contoh teori yang "tidak dapat ditest" yang tidak penting bagi para ahli ilmu pengetahuan empiris. Tetapi dia menolak untuk menyimpulkan bahwa non-testability adalah sama seperti keadaan tanpa arti. Perdebatannya melawan Carnap, dia berpegang teguh bahwa falsifiability (keadaan dapat dipalsukan) adalah bukan kriterium arti, tetapi kriterium demarkasi.[66]

Popper menolak disebut seorang positivist, dan memang menolak dengan sungguh-sungguh beberapa dugaan umum positivisme. Meskipun dia mengatasi kekasaran empirisme dan mengganti verifiability, dengan falsifiability, namun dia masih tetap berurusan dengan satu cara tertentu untuk mengetahui dan mengalami. Sangkalan masih didasarkan atas persoalan; apakah pengalaman pengertian (sense experience) itu disusun menurut prosedur eksperimental atau analogi. Popper mengatakan bahwa bahasa umum dalam ilmu pengetahuan alam dicapai dengan mengakui pengalaman sebagai wasit yang tidak berat sebelah", yang berarti "pengalaman bersifat umum, seperti observasi dan eksperimen, berlawanan dengan pengalaman dalam pengertian pengalaman estetika atau agama yang lebih pribadi; dan pengalaman adalah umum jika tiap orang berusaha dapat mengulanginya".[67]

Namun, seperti Popper sendiri membantah, semua ini tidak membuatnya menjadi positivist.[68] Sebegitu jauh kita dapat sepakat. Masalah itu muncul ketika dia membicarakan ilmu pengetahuan sosial. Bagi Popper ilmu pengetahuan sosial tidak dapat menghindarkan pendekatan yang sama karena "metode trial and error, metode menemukan hipotesa yang dapat ditest dengan praktis, dan metode menyerahkan mereka kepada test-test praktis". Akibatnya, "teknologi sosial yang hasil-hasilnya dapat ditest dengan rekayasa social sedikit demi sedikit mulai dibutuhkan ."[69] Di sini Popper hanya memindahkan metode ilmu pengetahuan alam ke dalam ilmu pengetahuan sosial tanpa memperhitungkan sifat masyarakat yang historis dan bertentangan. Di bawah samaran perjuangan melawan relativisme sosiologi dan pembelaan kebenaran yang obyektif,[70] persangkaan, menjalar masuk yang sepenuhnya cenderung menyesuaikan masyarakat dengan alam, melalaikan sifat, sejarah dan dengan sementara, dari kebenaran sosial yang obyektif. Popper benar mengatakan bahwa kekeliruan menganggap

objektivitas ilmu pengetahuan itu tergantung pada objektivitas ahli ilmu pengetahuan. Tetapi dia tidak memperhatikan sifat tertentu dari objektivitas sosial. Ketika ia mencoba merehabilitasi konsep kebenaran "absolut" sebagai penyesuaian antara pernyataan dan kenyataan, dia hanya menyamakan fakta-fakta sosial dengan fakta-fakta alam dengan cara positivisme Durkheim karena itu masih ada dalam Popper.

Sejauh berkenaan dengan ideologi, tradisi positivisme mempunyai pilihan. Hal itu dapat menyampaikan penilaian "apa yang non-testable adalah ideologi, tetapi ini tidak memberitahu kepada kita tentang keadaan penuh arti". Atau penilaian yang disampaikan dapat berarti bahwa "apa yang verifiable adalah penuh arti; karena itu ideologi adalah tanpa arti". Posisi kedua ini lebih dekat pada positivisme logika, sedangkan yang pertama lebih dekat pada Popper. Kelemahan yang jelas dari pilihan kedua ialah bahwa identifikasi keadaan penuh arti dengan verifiability yang secara bergantian menjadi tidak verifiable merupakan *a priori,* yang sama sekali tidak *self-evident* (tanpa membutuhkan bukti).

Namun kedua versi tersebut membagi kelemahan lebih penting; dalam menyamakan fakta-fakta sosial dengan fakta-fakta alam mereka cenderung memutlakkan struktur masyarakat yang sudah ada sebagai hukum alam. Dengan kata lain, mereka mengabaikan sifat historis realita sosial, dengan begitu dapat mudah menjadi apologi *status quo.* Seperti Habermas tunjukkan "kritik ideologi, yang untuk kepentingan menetapkan dogmatisme dan menyatakan secara teknologis tingkah laku rasional terus menerus memindahkan uraian (reason) dari keputusan komitmen, akhirnya menetapkan keputusan itu menurut undang-undang rasionalitas yang membuat undang-undang tersebut menjadi dominan".[71]

Sifat yang pasti dari perlakuan positivist pada hubungan antara ideologi dan ilmu pengetahuan adalah kenyataan bahwa ideologi muncul sebagai "sifat lain" yang murni, antithesis dari yang tersebut terakhir. Bahkan bila validitas ideologi tidak dinilai, ilmu pengetahuan muncul untuk menghadapi ideologi dengan sifat absolut, atau setidak-tidaknya dengan sifat yang sama sekali berbeda yang dapat mengganti ideologi. Ilmu pengetahuan muncul sebagai lingkungan pengetahuan khusus yang bebas dari distorsi ideologis selama ilmu pengetahuan

tersebut sesuai dengan metodenya. Ilmu pengetahuan menerima sifat yang abstrak dan non-historis yang mengasingkan dari organisasi masyarakat ekonomi dan sosial yang sebenarnya. Hubungan antara ilmu pengetahuan dan masyarakat *hilang atau terputar balik*, dan ilmu pengetahuan memperoleh status spesial yang self-supporting (dapat mencukupi kebutuhan diri sendiri), kebal terhadap historical contingencies (ketidak-pastian sejarah).

Kuhn dan Feyerabend banyak menyumbang kepada pengusiran konsepsi rasionalis ini dan menunjukkan bagaimana ideologi dapat beroperasi di dalam kelaziman pemahaman ilmu pengetahuan. Kuhn menyatakan untuk ahli-ahli sejarah ilmu pengetahuan, bahwa tidak mungkin lagi membedakan komponen "ilmiah" dari observasi masa lalu dari "kesalahan" dan "ketakhayulan". "Jika kepercayaan kuno ini harus disebut mitos, maka mitos dapat dibuat dengan jenis metode yang sama dan ditahan untuk jenis sebab-sebab yang sama yang sekarang menuju ke pengetahuan ilmiah".[72] Teori-teori kuno bukan tidak ilmiah karena dibuang. Meskipun begitu buku-buku pelajaran ilmiah cenderung "membicarakan hanya bagian pekerjaan ahli-ahli ilmu pengetahuan masa lalu yang dapat mudah dipandang sebagai sumbangan kepada pernyataan dan penyelesaian masalah paradigma teks-teks".[73]

Inilah sebabnya mengapa ilmu pengetahuan dapat melihat diri sendiri sebagai disiplin yang mengembang linier dalam akumulasi yang tak ada akhirnya, tidak terpengaruh oleh masalah-masalah sosial dan perpecahan intern. Pemahaman diri kaum rasionalis ini menyatakan bahwa observasi dan pengalaman adalah satu-satunya faktor yang mentukan pengetahuan ilmiah.[74] Kuhn sebaliknya, menunjukkan bahwa kejadian-kejadian sejarah dan elemen-elemen yang selalu menjadi bagian dari ilmu pengetahuan. Feyerabend melangkah begitu jauh sepanng garis ini, hingga akhirnya dia memisahkan semua batas antara ilmu pengetahuan dan bentuk-bentuk pengetahuan lain seperti agama mistik.[75] Kendati kenyataannya hal tersebut dilebih-lebihkan, banyak contoh historis Feyerabend menunjukkan, bahwa pernyataan Kuhn itu betul.

Yang paling menarik perhatian adalah laporan Kuhn, tentang bagaimana bukti ilmiah struktural dipengaruhi oleh apa yang dia namakan "normal science". Kriterium validitas bukan cukupnya teori pada

realita objektif, tetapi cukupnya cara yang disetujui untuk melakukan hal-hal yang ditetapkan oleh paradigma.[76] Kuhn mengusulkan konsepsi sejarah ilmu pengetahuan yang, *mutatis mutandi,* (dengan perubahan-perubahan yang perlu), serupa dengan cara Marx memahami evolusi cara produksi ekonomi dengan rentetan revolusi dan periode normalnya. Orang tergoda menanamkan teori cara produksi ilmiah. Meskipun demikian, baik Kuhn maupun Feyerabend tidak mencoba menghubungkan struktural evolusi cara produksi ekonomis dengan evolusi cara produksi ilmiah.[77]

Garis ini diselidiki oleh orang-orang seperti Hilary dan Steven Rose, J.M. Levy-Leblond, G.Ciccotti, M.Cini, dan M. de Maria.[78] Mereka menekankan penetrasi ilmu pengetahuan ideologis yang timbul dari keadaannya yang terikat erat dengan perkembangan industri kapitalis. Mereka membicarakan "industrialisasi ilmu pengetahuan" dan lembaga-lembaga ilmiah. Yang khas dari cara mengerjakan ilmu pengetahuan kontemporer adalah integrasinya ke dalam proses produktif; ilmu pengetahuan menjadi komoditi lain. Semua pengarang tersebut menolak pesimisme anti-ilmiah dan tidak percaya bahwa isi ilmu pengetahuan yang secara spesifik diputar balik itu ideologis. Namun mereka mencoba menunjukkan bahwa dalam beberapa hal aktivitas ilmiah mempunyai tanda-tanda ideologi dominan yang berorientasi pada ilmu pengetahuan militer, dorongan gambaran obyektivitas murni yang menyembunyikan eksploitasi di belakang kepentingan rasional dan teknis, tekanan pada sosialisasi spesialisasi dan elitisme yang membatasi tiap orang pada sektor kecil, sedangkan rencana umum yang tampak objektif tidak didiskusikan.

Kekurangan yang berpengaruh besar terhadap bagian tradisi positivist adalah ketidakmampuan untuk menghubungkan fenomena pengetahuan dengan hubungan sosial dalam masyarakat. Akhirnya mendapatkan dugaan epistimologis yang merupakan dasar bahwa pengetahuan itu autonomous, dengan peraturan dan rasionalitasnya sendiri-sendiri, lepas dari sejarah realita sosial sejauh berkenaan dengan validitasnya. Memang betul, sampai pada tingkat tertentu perjuangan positivist melawan relativisme membenarkan tekanan yang diletakkan pada perbedaan antara kebenaran dan asal mula pengetahuan sosial. Meskipun begitu, masih juga timbul bahaya, yaitu bahaya memutlak-

kan perbedaan yang membuat validitas dan rasionalitas itu menjadi lingkungan yang terpisah. Seperti Ardono tunjukkan, asal mula dan *validitas tidak dapat dipisahkan tanpa kontradiksi*: "validitas objektif melindungi saat timbulnya dan saat ini secara permanen mempengaruhi validitas obyektif".[79]

Selain itu, positivisme membekukan (petrifies) setiap hal yang rasional dan non-rasional ke dalam kesatuan terpisah yang autonomous, diberikan sekaligus untuk selamanya. Batas-batas antara ilmu pengetahuan dan ideologi ditetapkan dan hubungan antara dua fenomena ini terjadi secara eksternal: ilmu pengetahuan mengatasi ideologi seperti kebenaran mengatasi kesalahan. Lingkungan mereka dibatasi dengan baik dan hubungan diperlihatkan sebagai oposisi yang hypostatized dari totalitas yang dapat mencukupi diri sendiri, yang positif dan negatif, yang rasional dan non-rasional. Di bawah ini orang dapat melihat anti-thesis lama antara mitos dan logos yang dikemukakan oleh filsafat pencerahan.

Kira-kira sepanjang garis-garis inilah Althusser menginterpretasikan perbedaan yang dilakukan Marx antara ideologi dan ilmu pengetahuan. Pengaruh konsepsi Lenin, yang memasukkan ilmu pengetahuan ke dalam gerakan golongan buruh dari luar mempunyai hubungan penting dengan interpretasi Althusser. Ideologi golongan buruh secara spontan dapat menyatakan protes dan kritik, tetapi hanya dalam bahasa dan kategori-kategori ideologi borjuis. Karena itu ideologi spontan golongan buruh dianggap tidak penting dan digunakanlah logika golongan dominan. Itulah sebabnya mengapa golongan buruh tidak dapat membebaskan diri dari ideologi borjuis, dan untuk membukakan kedok ideologi kaum borjuis diperlukan bantuan dari luar yang berupa ilmu pengetahuan. Ideologi golongan buruh yang spontan itu perlu diubah "di bawah pengaruh elemen baru, yang sangat berbeda dari ideologi; tepatnya ilmu pengetahuan".[80]

Karena itu, ilmu pengetahuan memperoleh peranan penting dalam konsepsi Althusser sebagai satu-satunya sarana untuk memberantas ideologi dan dengan begitu membebaskan proletariat. Ilmu pengetahuan "sama sekali berbeda", dan menjadi antithesis dari ideologi, meskipun untuk pernah dapat menyelahkan sama sekali. Ilmu pengetahuan hidup dalam perjuangan permanen melawan eksistensi ideologi sosial.

Seperti konsep Idola Bacon, pre-notions Durkheim dan metafisika Carnap, ideologi tidak berhenti mengganggu ilmu pengetahuan, inilah kondisi semua masyarakat. Namun keperluan sosialnya tidak melemahkan pertentangannya terhadap ilmu pengetahuan.

Menurut versi Althusser pengetahuan Marxist mempunyai dua sifat pokok : Reduksi fenomena menjadi essensi; dan anggapan essensi sebagai totalitas yang menghubungkan fenomena dalam "hubungan-hubungan internal".[81] Meskipun demikian, reduksi fenomena menjadi essensi ini harus tidak difahami bahwa essensi itu diabstraksikan dari obyek-obyek yang sesungguhnya. Althusser menamakan hal ini sebagai penyimpangan "empirist", sama sekali terpisah dari maksud Marx. Marx menolak "kekacauan Hegel yang menyamakan obyek yang sesungguhnya dengan obyek pengetahuan; sebaliknya, dia mengatakan bahwa objek pengetahuan dihasilkan seluruhnya dalam pengetahuan.[82]

Dalam hal ini Althusser lebih mengikuti konsepsi Bachelard daripada Marx. Bagi Bachelard ilmu pengetahuan tidak mempunyai obyek di luar aktivitasnya sendiri. Objek ilmu pengetahuan tidak mempunyai "nilai realistis yang langsung dalam pengalaman biasa", itu harus ditunjuk sebagai "obyek sekunder".[83] Pengetahuanlah yang bekerja pada "obyek", kalau begitu tidak bekerja pada obyek yang sesungguhnya, tetapi pada bahan mentah yang secara khas dapat disebut "ideologi", "intuisi" atau "representasi", yang berlawanan dengan "konsep ilmiah" yaitu hasil dari proses.

Karena itu perolehan ilmu pengetahuan, tampak sebagai proses pekerjaan yang didasarkan atas tiga generalitas. Generalitas I adalah bahan ideologis, pengetahuan yang sudah diprodusir, bukan obyek yang sesungguhnya, tetapi pengetahuan tentang obyek yang terdistorsi. Pada basis ini, "pekerjaan", "praktek teori", atau Generalitas II diterapkan untuk mencapai konsep ilmiah. Generalitas III adalah jalan yang dilintasi dari abstraksi-abstraksi ideologi sampai sifat konkrit ilmu pengetahuan. Hasilnya sama sekali berbeda dari material yang asli.[84] Mengikuti concept of break (konsep kefakuman) dari Bachelard, Althusser menggambarkan ketegangan antar mereka sebagai "epistemilogical break". Menurut kata-kata Lecourt, ini adalah saat ketika "jaringan ideologi yang sudah ada sebelumnya dirobek dan secara ilmiah dipasang."[85]

Bagi saya filsafat ilmu pengetahuan Bachelard yang oleh Althusser dipersatukan ke dalam Marxisme tampaknya terdapat dalam tradisi positivisme yang terbaik dan menghadapkan *ilmu pengetahuan* pada ideologi dengan cara yang sama seperti yang rasional melawan yang tidak rasional. Karena itu menarik perhatian bahwa Lecourt harus menampilkan Bachelard dan Althusser sebagai antithesis positivisme. Dia mencirikan positivisme sebagai tendensi berkaitan dengan "nilai ilmu pengetahuan". Bachelard sebaliknya, hanya mengadakan thesis objektivitas ilmu pengetahuan dan tidak berusaha menjaminnya seperti Popper, Feyerabend, Kuhn dan lain-lainnya. Mengikuti ucapan Spinoza, "veritas norma sui", yang dikutip juga oleh Althusser, Lecourt menegaskan bahwa Bachelard berada dalam posisi materialist yang otentik ketika dia mengusulkan thesis bahwa "kebenaran dari kebenaran ilmiah itu menipu kebenaran itu sendiri."[86]

Karena kebenaran tidak hanya ukurannya sendiri, tetapi juga ukuran dari apa yang palsu (salah) (*"veritas norma sui et falsi"*), maka menurunkan nilai yang sebelumnya dan berada di luarnya. Sejarah ilmu pengetahuan muncul sebagai "irreversible" demarche (langkah yang "tak dapat diubah") yang terus menerus menghalangi jalan irrasional. "Sejarah ilmu pengetahuan adalah sejarah kekalahan irrasionalisme. Tetapi peperangan itu tanpa akhir....."[87] Orang dapat memperhatikan hubungan statement ini dengan konsep Althusser mengenai pertentangan terus menerus antara ideologi dan ilmu pengetahuan. Lecourt mengira bahwa Bachelard mengesampingkan filsafat idealist yang berkenaan dengan "masalah pengetahuan" dengan hanya mengemukakan kebenaran ilmu pengetahuan.

Karena itu, dalam interpretasi ini, positivisme dari jenis Popper atau Kuhn[88] tampak terjebak dalam problematik idealist. Bagi saya Lecourt tampak sepenuhnya membalikkan istilah-istilah yang ada masalah itu. Baik Bachelard atau Althusser berpendapat tidak perlu membuktikan nilai ilmu pengetahuan dan hanya "take cognizance" (mengindahkan)nya; namun ini tidak membuat mereka menjadi antipositivist dan juga tidak mencegah mereka dalam menerima dasar-dasar pendapat idealist yang ingin mereka hindari. Sebaliknya, satu dari sifat positivisme ialah prosis pegunian (bahwa bahwa pengetahuan ilmiah adalah paradigma pengetahuan yang sah, postulat yang me-

mang tidak pernah dibuktikan atau dimaksudkan untuk dibuktikan. Maka apa yang diusulkan Bachelard dan Althusser, dalam pengertian bahwa kebenaran ilmiah menipu dirinya sendiri, adalah tepat dan tak kurang daripada a priori pisitivisme.

Lagi pula, ide bahwa ilmu pengetahuan menganggap obyek sebagai "hasil" (obyek sekunder) tidak sebagai "benda" menuju (terbentuknya) pengetahuan ilmiah idealist dalam pengetahuan. Bagi Marx objek adalah "hasil", tidak semata-mata benda luar, karena diperantarai oleh praktek manusia. Tetapi itu adalah satu-satunya obyek pengetahuan yang sesungguhnya. Sebaliknya, Bagi Bachelard dan Althusser, obyek adalah "hasil", karena berbeda dari objek yang sesungguhnya. Obyek adalah "hasil" bukan karena obyek itu diperantarai oleh praktek melainkan karena dihasilkan oleh pengetahuan itu sendiri, sedangkan pengetahuan itu dipandang sebagai pembentuk obyeknya sendiri seperti dalam tradisi idealist.[89]

Dalam karya self-critical (mengkritik diri sendiri), Althusser mengakui beberapa masalah yang berasal dari posisi ini; terutama dia menyamakan "penyimpangan theoreticist" dalam konsepsi hubungan antara ideologi dan ilmu pengetahuan.[90] Dia mendapatkan sumber masalah itu dalam identifikasi pasangan ilmu pengetahuan-ideologi dengan pasangan kebenaran-kesalahan, seolah-olah pemberhentian dari ideologi sampai ilmu pengetahuan adalah hasil immanent dari prosedur ilmiah mengganti kesalahan dengan kebenaran. Dia mengakui bahwa dia tidak memperhatikan pada pengaruh golongan pada pemberhentian itu, dan juga tidak menerangkan basis golongan dari kefakuman. Sebagai akibat, dia menerima bahwa dia membuat teori yang membedakan antara ilmu pengetahuan dan ideologi secara umum, di satu pihak membawanya pada desakan teori dan di lain pihak pada pelalaian praktek. Dengan singkat, dia mengakui penyimpangan rasionalis.[91]

Elemen-elemen self-kritik ini nampaknya sesuai. Namun Althusser kembali kepada kesalahan yang sama dalam proses self-kritik itu. Dalam perdebatannya melawan John Lewis, Althusser menggambarkan "efakuman" sebagai serbuan ilmu pengetahuan baru dalam alam semesta yang masih "ideologis" atau "pra-ilmiah".[92] Dalam menyamakan ideologis dan pra-ilmiah, dia sebenarnya mempertahankan teorinya

yang lampau, yaitu mengingkari status ilmu pengetahuan pada alam semesta sebelum serbuan ilmu pengetahuan mengacaukan ideologi dengan berbagai macam kesalahan. Sebenarnya, *ilmu pengetahuan bagi* Althusser terus menjadi anti-thesis ideologi. Ilmu pengetahuan dinaikkan sampai lingkungan tertentu hingga tidak ada jalan untuk kembali. Seperti Bachelard, Althusser memandang ilmu pengetahuan sebagai proses yang tidak dapat diubah lagi yang menemukan kebenaran dan pasti berhenti dengan kesalahan-kesalahan.

Dengan demikian, Althusser menguatkan kembali konsep ilmu pengetahuan yang agak rasionalis yang menempatkannya di luar kontradiksi. Selanjutnya bagaimana dia memecahkan masalah intervensi golongan yang dia akui sebagai sesuatu yang tidak ada dalam rumusannya yang lebih awal? Dengan memindahkan masalah itu ke lingkungan yang berbeda, yaitu lingkungan filsafat. Filsafat adalah lapangan perjuangan kelas yang teoretis. Selagi ilmu pengetahuan mempunyai sejarah yang tidak dapat diubah lagi dan bebas dari perselisihan ideologis apapun, filsafat tidak mempunyai sejarah yang tidak dapat diubah lagi dan bebas dari perselisihan ideologis apapun, filsafat tidak mempunyai sejarah dan tidak ada yang baru sama sekali bagi filsafat. Thesis-thesis lama menerima bentuk baru dan kembali ke perdebatan filsafat. Epistemological break lalu dibatasi pada ilmu pengetahuan; dalam filsafat hanya ada "revolusi-revolusi filsafat". Dari epistimological break tidak ada jalan kembali. Tidak ada dalam filsafat yang pernah diselesaikan dengan pasti; selalu ada perjuangan yang bertendensi antagonistik. Dengan begitu, intervensi golongan yang dapat dikatakan meresmikan kekuman ilmiah (scientifific break) dari Marx disebabkan oleh revolusi filsafat yang terdahulu dan tidak oleh kenyataan, bahwa golongan dapat mencampuri urusan ilmu pengetahuan. Seperti Althusser katakan, revolusi filsafat Marx mendahulukan "epistemological break". *Itu membuat kefakuman menjadi mungkin.*[93]

Penyelesaian Althusser, karena itu mencoba melindungi epistimological break dengan membatasinya pada lapangan ilmu pengetahuan. Secara berbarengan dia menempatkan masalah perjuangan kelas dalam lingkungan filsafat yang terpisah. Althusser membawa perbedaan skolastik ini sebegitu jauh untuk mengatakan bahwa orang hanya boleh bicara tentang "kesalahan-kesalahan" dalam ilmu pengetahuan,

karena di sanalah kebenaran itu dapat dicapai. Dalam filsafat tidak ada kesalahan atau kebenaran. Ada "penyimpangan-penyimpangan", yaitu fungsi posisi-posisi teoritis golongan. Sama juga halnya, tidak ada "pernyataan-pernyataan yang benar tetapi hanya "thesis-thesis" yang "betul". Kebenaran dapat diberikan kepada ilmu pengetahuan; correctness (kebetulan) dapat diberikan kepada filsafat.[94]

Harga yang harus dibayar oleh Althusser untuk penyelesaian yang semau-maunya itu ialah peningkatan ilmu pengetahuan sampai status yang melebihi mitos di atas semua kemungkinan. Karena itu problematik golongan hanya dapat ditempatkan berjajar dengan ilmu pengetahuan melalui lingkungan teori yang berbeda. Demarkasi tajam yang diperoleh antara ilmu pengetahuan dan filsafat bahkan lebih membingungkan bilamana orang mengetahui bahwa mereka itu dianggap lebih berdampingan dalam satu pikiran saja. Althusser harus membuat kedua lingkungan itu hidup berdampingan dalam Marx (materialisme dalam sejarah ilmu pengetahuan, materialisme dialektika adalah filsafat), untuk memelihara perjuangan kelas dan ilmu pengetahuan. Tetapi dalam melakukan itu dia memasukkan baji antara mereka itu seolah-olah orang dapat membedakan Marx sebagai ahli filsafat yang mengadakan perjuangan kelas dan sebagai ahli ilmu pengetahuan, terpisah dan berkenaan dengan kebenaran objektif. Akhirnya, Althusser memasukkan dualisme yang terus menerus menghadapkan kekuasaan kebenaran ilmiah pada kekuasaan ideologi golongan, seperti dalam tradisi rasionalis yang terbaik kekuasaan kebenaran ilmiah pada kekuasaan ideologi golongan, seperti dalam tradisi rasionalis yang terbaik.

Ilmu Pengetahuan Sebagai Ideologi

Seperti saya katakan dalam pengantar, ada dua cara yang mungkin untuk memahami ilmu pengetahuan sebagai ideologi. Yang pertama berasal dari evolusi konsep ideologi ke arah arti positif yang menghubungkan ideologi dengan pandangan golongan, tanpa harus mengakibatkan sifat negatif yang immanent bagi konsep ideologi. Dengan begitu, ideologi dapat diputar balik atau secara ilmiah tergantung pada golongan tempat ideologi berhubungan. Dalam pengertian ini ilmu da-

pat menerima sifat yang ideologis tanpa implikasi-implikasi negatif. Sifat ideologis dari ilmu pengetahuan itu hanya mengartikan hubungan khusus yang dibentuk oleh ilmu pengetahuan dengan golongan tertentu.

Cara kedua memahami ilmu pengetahuan sebagai ideologi berasal dari konsep ideologi yang negatif; dikatakan bahwa rasionalitas ilmiah mungkin ideologis tidak hanya dalam pengertian yang berhubungan dengan golongan, tetapi dalam pengertian menjadi sumber dan pembenaran dominasi dalam masyarakat. Pada yang pertama ideologi mungkin ilmiah atau mungkin diputar balik; dan yang kedua ilmu pengetahuan muncul sebagai sumber distorsi. Posisi yang pertama melemahkan konsep ideologi. Sedangkan yang kedua mempengaruhi lebih mendalam konsep ilmu pengetahuan.

Posisi yang kedua berasal dari tradisi historisisme Jerman yang anti-positivist yang dikembangkan oleh hermeneutic-school (aliran hermeneutik).[95] Pengaruh tradisi ini dapat ditemukan dalam titik pandang yang berbeda, dan terkadang berlawanan; dari Weber dan Simmel sampai Gramsci, Korsch, dan Luka'cs, menurut pandangan ideologi mereka, Mannheim dan Goldmann sebagaimana Gramsci dan Luka'cs membagi kesamaan akar dalam hermeneutics. Dengan salah satu cara keempat orang itu mempercayakan kepada konsep *Weltanschauung* sebagai sentral yang mempersatukan prinsip analisis. Namun di sini saya tertarik dalam menemukan teori-teori yang mencurigakan, yaitu teori-teori dari peranan yang dimainkan oleh ilmu pengetahuan alam dalam masyarakat sampai pada bentuk ideologi dalam pengertian negatif.

Dari titik pandangan ini Gramsci, Korsch, Mannheim dan Goldmann rupa-rupanya kurang tepat daripada Luka'cs, Habermas dan Marcuse. Selagi semua pengarang ini menerima perbedaan yang jelas antara ilmu pengetahuan sosial dan ilmu pengetahuan alam, kelompok yang pertama mempunyai kepercayaan bersama dalam sifat ilmu pengetahuan alam yang bebas sedangkan yang kedua mempunyai pandangan yang lebih negatif. Umpamanya, Luka'cs dalam *History and Class Consciousness* tidak banyak mempertimbangkan efek-efek ilmu pengetahuan yang membebaskan.[96] Sebaliknya, beberapa dari pernyataan yang digunakan itu mengingatkan bahwa ilmu pengetahu-

an, sebagai bagian dari pandangan dunia borjuis, dibutuhkan sampai pada intinya oleh ideologi borjuis. Dengan begitu, Luka'cs dapat menggambarkan metodologi ilmu pengetahuan alam sebagai "metodologis ideologis dari tiap ilmu pengetahuan fetishistic dan tiap jenis Revisionisme". Metodologi ini pantas mendapatkan perlakuan semacam itu karena "menolak ide kontradiksi dan antagonisme dalam bahan pembicaraannya".[97] Dengan mendasarkan diri pada spesialisasi, ilmu pengetahuan tertangkap dalam kelangsungan yang sama dan tidak dapat melihat keseluruhannya.[98]

Bagi Luka'cs, tiap golongan yang mempunyai kematangan hegemoni mengembangkan pandangan dunia yang bertalian dalam percobaan untuk mencapai kontrol masyarakat. Pandangan dunia ini meliputi teori ekonomi, politik dan masyarakat, pendeknya titik pandangan yang luas yang mencakup ilmu pengetahuan dan metodenya. "Dengan jelas kita dapat mengamati interaksi yang dekat antara golongan dan metode ilmiah yang timbul dari percobaan untuk membayangkan sifat sosial dari golongan bersama dengan hukum dan kebutuhannya".[99] Ilmu pengetahuan memperoleh sifat subjektif, seperti bentuk-bentuk ideologi lainnya. Dalam hal kaum borjuis, pandangan dunia perlu bertentangan sejauh tidak menghadapi seluruh pertanyaan. Karena pemerintahan borjuis itu partikularistik, menguntungkan minoritas, segala kesadaran ataupun seluruh pertanyaan adalah fatal karena mengakibatkan self destruksi.

Karena itu, ilmu pengetahuan borjuis adalah kesadaran palsu. Tentu saja tidak semua hasilnya palsu. "Bilamana idealitas ilmu pengetahuan ilmiah diterapkan pada ilmu pengetahuan alam, dia hanya memajukan ilmu pengetahuan. Tetapi bilamana diterapkan pada masyarakat ternyata menjadi senjata ideologis dari kaum borjuis."[100] Sebaliknya, karena proletariat itu golongan yang universal dan menggambarkan kepentingan umum yang didapatkan dari kesadaran secara keseluruhan, dengan begitu pandangan dunianya dapat bergantung kepada kebenaraan. Karena subyektivitas proletar itu umum, maka hal itu adalah obyektif dan karenanya ilmiah.

Demikian juga dalam pikiran Luka'cs, sifat ilmu pengetahuan golongan mempengaruhi validitasnya sampai tingkat yang lebih tinggi daripada dalam Marx. Tidak disebutkan, umpamanya, tentang kenya-

taan bahwa Marx menganggap ekonomi politik klasikal itu adalah ilmu pengetahuan. Bahkan lebih dari itu, karena metode ilmu pengetahuan alam itu merupakan bagian dari pandangan dunia borjuis, maka diperlukan sebagai ekspresi reifikasi kapitalis yang lain. Luka'cs merasa "ada sesuatu yang sangat problematik dalam kenyataan bahwa masyarakat kapitalis mudah terpengaruh untuk menyelaraskan dengan metode ilmiah". Dalam mendewa-dewakan "fakta-fakta" seperti yang tampak pada mereka, metode ini mengambil kedudukannya secara sederhana dan dogmatis atas dasar masyarakat kapitalis."[101] Saya kira Luka'cs benar ketika menekankan sifat historis dari fakta-fakta sosial, tetapi ketika menyamakan metode ilmu-ilmu pengetahuan alam dengan reifikasi kapitalis dia telah bertaruh, ibarat membuang bayi bersama air mandinya.

Karena itu, dalam Luka'cs muda benih pertama dari konsepsi ilmu pengetahuan sebagai ideologi muncul. Aliran Frankfurt maju lebih jauh sepanjang garis ini dan memberi kritik yang luas mengenai jenis alasan beroperasinya ilmu pengetahuan. Horkheimer menggambarkan bagaimana akal disubjektifkan dalam percobaan untuk mendominasi alam demi kepentingan manusia.[102] Dengan ilmu pengetahuan maka akal-budi menjadi akal instrumental. Berkenaan dengan manipulasi sarana dan tidak lagi dengan pertanyaan apakah tujuannya itu masuk akal (reasonable). Horkheimer membedakan akal obyektif, yang biasanya menjadi basis sistem filsafat yang besar dan menguatkan akal sebagai realita dalam dunia objektif, dari akal subyektif, yang terdapat dalam dan untuk manusia.

Memang benar akal instrumental yang ilmiah mengganti kepercayaan mitos dalam keadaan yang masuk akal dalam sistem essence hierarkis yang sebenarnya (agama dan metafisika), namun pengaruhnya menerobos mendatangkan ketidak-mampuan yang progresif untuk menentukan kelayakan tujuannya sendiri. Self-interest menjadi dominan. Akal budi tidak lagi atonomuos tetap menjadi alat yang diukur hanya menurut peranannya dalam dominasi manusia. Akal subjektif menyesuaikan diri dengan apa saja; "semakin konsep akal ini lemah konsep, makin mudah akal membantu terjadinya manipulasi ideologis dan penyebaran kebohongan akan menjadi semakin marak".[103]

Dengan menghancurkan basis mitologi teoritis ilmu pengetahuan menjadi satu otoritas dalam masyarakat; namun tidak dapat memutuskan apakah keadilan dan kebebasan dengan sendirinya lebih baik daripada ketidakadilan dan penindasan". "Fungsi-fungsi yang dulu dilaksanakan oleh akal objektive, oleh agama otoriter, atau oleh metafisika diambil alih oleh mekanisme-mekanisme reifikasi dari aparatus ekonomi yang tanpa nama."[104] Horkheimer percaya tidak baik orang menggunakan ilmu pengetahuan untuk membangun atau merusak. Ilmu pengetahuan pada intinya adalah sarana produksi pembantu; nilai positif atau negatifnya tergantung peranannya dalam ekonomi. Dan ekonomi adalah lapangan manipulasi dan reifikasi. Dominasi alam meliputi dominasi manusia. Karena itu, dalam akal subjektive "dominasi menjadi 'internalized' atau kepentingan dominasi".[105] Industrialisme menyebabkan semua hidup tunduk kepada rasionalisasi dan perencanaan. Individu harus "menyesuaikan diri" dengan sistem jika mereka ingin tetap hidup. Makin sempurna sistem mendominasi alam, makin banyak orang yang harus melayani sistem dominasi.

Argumen yang sama dipakai oleh Ardono dan Horkheimer dalam *The Dialectic of Enlightenment.* Harga yang harus dibayar manusia untuk membebaskan diri dari paksaan-paksaan alam adalah jenis ketundukan baru: pencerahan, adalah totaliter dan dalam mendominasi alam menundukkan manusia kepada pemerintahan impersonal dari hubungan yang reified. Akal technological dalam masyarakat industri memaksa manusia menyesuaikan diri. "Apa yang tampaknya kemenangan dari rasionalitas subjektif kedudukan semua realita kepada formalisme logika, dibayar dengan taat berupa ketundukan akal kepada apa yang langsung diberikan."[106]

Demikian proses penyadaran dunia berasosiasi dengan perenggangan (alienasi) baru, reifikasi dunia industri. Tetapi reifikasi ini tidak lagi diterapkan sehubungan dengan pandangan dunia borjuis seperti dalam Luka'cs. Luka'cs mempertahankan proses rasionalisasi Weber sebagai produk khas dari kapitalisme borjuis, dan bicara tentang "irrasionalitas proses total yang relatif".[107] Dalam Adorno dan Horkheimer irrasionalitas itu menjadi sangat penting dan tidak berhubungan dengan pikiran golongan tertentu. Pencerahan muncul sebagai proses secara umum yang memasukkan semua pikiran Barat, terutama Marx.

Rasionalitas ilmiah muncul sebagai ideologi keterasingan yang tidak berhubungan dengan analisis golongan. Sebenarnya, seperti perhatikan Jay, setelah pertengahan tahun 1940-an, Adorno dan Horkheimer tidak lagi mencari jawaban pada pertanyaan-pertanyaan kultural dalam substruktur material masyarakat.[108]

Akhirnya, karena ilmu pengetahuan adalah ideologis tidak sebagai ilmu pengetahuan borjuis, tetapi sebagai ilmu pengetahuan sendiri. Masalahnya tidak lagi pembentukan hubungan antara manusia dan alam dalam hubungan golongan, tetapi lebih merupakan sikap manusia terhadap alam. Masalah itu dalam mentalitas manusia adalah sebagai tuan, dalam usahanya untuk mendominasi alam. Penaklukan alam memperoleh sifat refresif sebelum dan permulaan dari represi manusia. Tetapi represi manusia ini muncul tanpa diperantarai oleh hubungan-hubungan sosial. Namun ini tidak ditafsirkan sebagai revolusi golongan yang dapat memasukkan perubahan besar dalam cara menundukkan alam. Pemberontakan muncul sebagai ledakan yang tanpa tujuan yang tidak mengubah sikap dasar manusia terhadap alam.

Itulah sebabnya mengapa peradaban sebagai "irrasionalitas yang dirasionalisir" dapat mengintegrasikan pemberontakan alam sebagai sarana atau instrument lain. Kontradiksi dasar dari masyarakat tidak dalam hubungan sosial tempat manusia menghadapi alam, tetapi dalam kondisi manusia sendiri:

... Di satu pihak, kebutuhan sosial untuk mengendalikan alam selalu menentukan struktur dan bentuk pikiran manusia dan dengan begitu memberi primasi akal subjektif. Di lain pihak, masyarakat tidak sepenuhnya menindas ide dari sesuatu yang melebihi subjektivitas kepentingan diri sendiri.[109]

Orang dapat melihat bahwa kontradiksi ini tidak mempunyai sejarah sejauh kontradiksi itu "selalu menentukan" umat manusia.

Baginya Marcuse adalah tingkat terakhir dalam penurunan derajat ilmu pengetahuan.

... Konsep akal teknik barangkali ideologis. Tidak hanya aplikasi teknologi tetapi teknologi itu sendiri adalah dominasi (alam dan orang-orang) kontrol yang metodik, ilmiah, diperhitungkan, dan memperhitungkan.[110]

Namun Marcuse tidak hanya memusatkan pada dominasi semacam itu, tetapi juga membedakan kenyataan dominasi dari sifatnya yang menindas; dalam kapitalisme yang sudah maju dominasi kehilangan sifatnya yang menindas dan menjadi sah karena selalu meningkatkan produksi yang memperkenankan pemakaian sesuatu yang secara luas luas. Dominasi, karena itu tidak muncul sebagai irrasional atau sebagai politik, tetapi lebih "sebagai ketundukan kepada apparatus teknik yang memperluas kenikmatan hidup dan meningkatkan produktivitas buruh. Rasionalitas teknologi dengan begitu lebih melindungi daripada membatalkan keabsahan dominasi".[111]

Teknologi dan ilmu pengetahuan melengkapi kapitalisme yang sudah maju dengan segala sesuatu untuk menyembunyikan perbedaan golongan dan kekuatan politik yang sah. Dominasi tidak lagi memerlukan represi politik, manipulasi kebutuhan sudah cukup, masyarakat industri mengadakan keperluan dan memuaskan mereka. Kebebasan memiliki antara komoditi dengan merk baru dan cara-cara melemahkan dipindah ke dalam instrumen dominasi. Karena itu, "individu-individu menyamakan diri dengan eksistensi yang dikenakan pada mereka dan mempunyai eksistensi dalam perkembangan dan kepuasan mereka sendiri".[112]

Akibatnya, ideologi terserap dalam realita. Tampaknya itu adalah kekuatan praktis, yang tidak dapat diserang dalam proses produksi. Dengan begitu, rasionalitas dan opresi, teknologi dan dominasi akhirnya dilebur. Rasionalitas teknologi muncul sebagai alienasi yang progresif dimana produk-produk melakukan doktrinasi dan manipulasi. Ciri khusus yang ditimbulkan oleh dominasi produk adalah kenyataan bahwa "mereka itu meningkatkan kesadaran palsu yang kebal terhadap kepalsuannya".[113] Ini terjadi karena alat pengantar ideologi itu adalah rasionalitasi, keberhasilan menyembunyikan irrasionalitas secara keseluruhan membawa intuisi Luka'cs di tempat paling ujung, Marcuse menegaskan bahwa teknologi adalah alat pengantar reifikasi yang besar, "dalam bentuknya yang paling dewasa dan effektif". Jaring-jaring dominasi menjadi piring akal itu sendiri, dan secara fatal masyarakat terlibat di dalamnya."[114]

Karena itu, wajar saja kalau Marcuse harus mengira, bahwa alternatif yang ada pada masyarakat harus mengatasi akal itu sendiri,

meskipun dia sangat hati-hati dalam menunjukkan bahwa teori dialektika tidak dapat memberi obat penyembuhan secara positif, pada konteks yang berbeda dia menyindir di mana "ilmu pengetahuan akan sampai pada konsep alam yang pokoknya berbeda".[115] Struktur ilmu pengetahuan itu juga akan diubah dalam masyarakat rasional, idea pemikiran juga harus digulingkan dan diganti oleh pengertian tentang rasionalitas yang lain.

Ilmu pengetahuan dan tenaga-tenaga produktif yang biasa digunakan Marx kehilangan sifat progresif. Sebagai gantinya membawa masyarakat ke organisasi yang lebih rasional karena itu tidak harus memerlukan rasionalitas teknologi sebagaimana kita ketahui. Dengan kata lain revolusi sosial perlu disertai transformasi revolusioner ilmu pengetahuan.

Seperti Habermas tunjukkan, ilmu pengetahuan baru yang alternatif juga akan memerlukan teknologi baru dan sukar untuk membayangkan bagaimana manusia harus hidup terus melalui pekerjaan dengan pertolongan sarana material, teknologi sekarang dapat ditinggalkan untuk kepentingan teknologi yang secara kualitatif berbeda.[116] Meskipun ini mungkin, orang harus bertanya dalam hati apa kekuatan yang dapat menggerakkan masyarakat ke arah masa depan yang lebih rasional. Sebab jika hubungan produksi dan kekuatan produktif mereka terikat secara intrinsikal (dasar) dengan dominasi, nampaknya agak ragu mengandalkan kondisi untuk melakukan perubahan dalam masyarakat. Sebenarnya, kendati irrasionalitas dari sistem sebagai keutuhan, nampaknya dalam analisa Marcuse kontradiksi akan hilang dari permukaan masyarakat. Karena ideologi terserap ke dalam realita, dominasi secara efektif disahkan. Dari mana datangnya dorongan untuk perubahan? Golongan pekerja, yang dalam analisis Marx dianggap sebagai kekuatan untuk revolusi, tidak lagi revolusioner karena menyamakan diri dengan masyarakat konsumen dan mendapatkan kepuasan disana. Karena itu, aktivitas revolusioner, meskipun mungkin kehilangan sumber sosialnya, menjadi perbuatan kemauan bebas yang pelaku-pelakunya terdiri dari pelajar-pelajar radikal, pada pokoknya tidak

dar dapat diubah, tetapi juga apa yang akan memaksa para akademisi mengubah itu.

Habermas menempatkan dirinya dalam tradisi yang digambarkan oleh Marcuse, tetapi dia berusaha mengubah basis argumen tersebut dan hasilnya tetap kritis. Keberatannya yang pokok ialah bahwa Marcuse bergantung antara korupsi rasionalitas ilmiah dan kesederhanaan politik dari kekuatan produksi tanpa mendamaikan keduanya. Habermas ingin menunjukkan, bahwa baik bentuk dosa asli dari kemajuan teknik ilmiah atau bentuk kesederhanaannya tidak memperlakukannya dengan adil."[117] Keistimewaan rasionalitas ilmiah terletak dalam fungsinya yang ganda dan muncul secara berbarengan, sebagai kekuatan produksi yang progresif dan sebagai ideologi. Untuk mempertanggungjawabkan sifat ganda ini, dia mengusulkan, untuk merumuskan kembali konsep rasionalisasi Weber di atas basis yang baru, perbedaan antara *pekerjaan* (tindakan yang rasional-bertujuan) dan *interaksi* (tindakan komunikatif). Bersama kapitalisme dia membawa perluasan dalam "sistem tindakan rasional bertujuan" dengan mengorbankan "sistem tindakan komunikatif" atau "interaksi simbolis". Karena itu dominasi ideologi didirikan di atas ekonomi pasar dan prinsip pertukaran yang seimbang. Dengan begitu dominasi dapat disahkan "dari bawah" daripada "dari atas" seperti dalam masyarakat tradisional.

Walaupun begitu, evolusi kapitalisme dalam abad ke 20 mendatangkan dua faktor baru, peningkatan intervensi negara di satu pihak dan kebebasan penelitian dan teknologi di lain pihak. Perubahan dari liberalisme menjadi negara sejahtera dalam praktek menghancurkan ideologi pertukaran yang adil, dan mengesahkan timbulnya kebutuhan ideologi baru. Hal itu didapatkan dalam ideologi dan ilmu pengetahuan yang melebur dan makin manipulatif. Mereka memberi basis ideologi untuk membenarkan keputusan seolah-olah hal itu semata-mata "teknis" tidak "politis". Karena itu ideologi dalam kapitalisme yang sudah maju berarti kesadaran dan depolitisasi teknokratis penyembunyian interaksi komunikatif dan penggantiannya dengan sistem manipulatif ilmiah.[118]

Dalam kapitalisme liberal, norma-norma interaksi konsensual (kesepakatan) - kebebasan, kesamaan, dan seterusnya - dilihat beroperasi

sebagai kekuatan ideologi yang berasal dari ekonomi pertukaran bebas. Dengan datangnya kapitalisme industri skala besar, norma-norma konsensual diganti dengan logika kemajuan teknik ilmu pengetahuan dan tindakan-tindakan rasional - bertujuan. Model untuk basis baru yang mensahkan hal ini adalah analisis sistem. Ideologi teknokratis mengaburkan perbedaan antara interaksi simbolis dan tindakan rasional bertujuan (purposive-rasional action) karena itu "lebih tak dapat dihalang-halangi dan jauh lebih mencapai daripada ideologi tipe lama."[119] Ideologi teknokratis lebih kebal terhadap kritik karena dia tidak hanya sekedar ideologi. Kekuatan-kekuatan motif dari evolusi sosial namun:

... mereka tidak muncul, seperti dugaan Marx, di bawah semua keadaan menjadi potensial untuk pembebasan dan untuk menjalankan gerakan-gerakan emansipasi - setidak-tidaknya kalau pertumbuhan kekuatan produktif yang terus menerus itu sudah bergantung pada kemajuan teknik ilmu pengetahuan, yang menerima fungsi-fungsi kekuasaan politik yang mengesahkan.[120]

Rasionalitas ilmu pengetahuan akan membebaskan sejauh tidak melanggar rasionalisasi pada tingkat institusional, yaitu jika pembatasan sistem interaksi komunikatif itu dihapus. Diskusi dan repolitisasi umum mengenai proses membuat keputusan adalah kondisi yang penting untuk rasionalitas ilmiah supaya tidak ideologis. Sejauh kapitalisme yang sudah maju dapat memperoleh kesetiaan dari golongan kerja melalui ganjaran, antagonisme golongan menjadi latent. Kesadaran teknokratik telah mendepolitisasi massa. Dengan begitu perjuangan melawan ideologi bukan hasil dari konflik golongan. Seperti Marcuse, Habermas tidak dapat menentukan struktur, kelompok yang dapat melaksanakan protes dan perjuangan untuk repolitisasi keputusan. Untuk sekarang dia melihat sedikit potensi dalam kelompok-kelompok pelajar, Universitas, kolese, dan sekolah menengah.

Bagi Horkheimer masalah itu bukan cara orang-orang menggunakan teknologi tetapi dominasi yang intrinsik mengakibatkan teknologi. Dia menunjuk pada masalah dalam sikap manusia terhadap alam. Meskipun Marcuse menegaskan, bahwa rasionalitas teknologi tidak

hanya ideologis tetapi juga kebal terhadap kepalsuan, namun dia tetap membayangkan kemungkinan pendekatan baru pada alam dan perkembangan rasionalitas ilmu pengetahuan baru. Habermas lebih realistis dan juga kurang pesimistis, dia tidak menerima kemungkinan adanya teknologi baru dan mengakui sebagian sifat rasionalitas ilmu pengetahuan yang progresif. Namun meskipun posisi Habermas lebih moderat dari pada Marcuse, semua menuju ke tiga konklusi dasar yang serupa: bahwa ilmu pengetahuan dan teknologi muncul sebagai sumber yang mengesahkan ideologi, bahwa mereka berbuat begitu bebas dari perjuangan golongan yang diduga telah hilang untuk menjadi latent secara permanent, dan bahwa para akademisi dan pelajar yang radikal adalah satu-satunya kekuatan potensial yang dapat menantang ideologi teknokratik.

Meskipun Habermas, tidak seperti Marcuse, percaya bahwa ideologi teknokratik itu praktis tidak dapat diserang, konklusi-konklusinya tentang konflik-konflik golongan yang latent dan ketidak-mungkinan "krisis sistem" dalam kapitalisme yang sudah maju[121] menempatkan dia di dalam ideologi "rasionalitas teknologi", istilah yang diberikan oleh Mandel. Ideologi, kata Mandel "menyatakan kemampuan orde sosial yang sudah ada yang secara perlahan-lahan menghapus semua kemungkinan krisis, mendapatkan penyelesaian "teknis" pada semua kontradiksinya, mengintegrasikan golongan sosial, yang memberontak dan menghindari ledakan politik".[122] Cukup aneh, ideologi ini dibagi oleh mereka yang bicara tentang berakhirnya ideologi, seperti Daniel Bell. Tentu saja, Marcuse dan Habermas tidak bicara tentang berakhirnya ideologi, tetapi lebih pada sifat baru ideologi dan, setidak-tidaknya dalam hal Habermas, ada kepercayaan yang kuat mengenai kemungkinan munculnya teori kritik yang membebaskan, tetapi skeptisisme mereka tentang krisis sistem dan konflik golongan hanya menyembunyikan realita kontradiksi sosial yang makin bertambah banyak.

Mandel mencoba menunjukkan bagaimana tradisi melupakan sama sekali kenyataan bahwa kapitalisme yang sudah maju tidak menyelesaikan semua kontradiksi masyarakat; sebaliknya irrasionalitas sistem kapitalis makin timbul ke permukaan, menyebabkan orang-orang menjadi waspada pada mereka.[124] Integrasi total golongan pe-

kerja jauh dari kenyataan yang sempurna. Sebaliknya karena krisis ekonomi menjadi lebih buruk, semangat juang dari gerakan golongan pekerja meningkat. Kontradiksi dan pemborosan yang khas yang diketahui terlebih dahulu oleh Marx pada saat masih terjadi tanda cap yang sah dari kapitalisme maju dengan resesi dan krisis over-produksinya. Beberapa kenyataan yang dikemukakan ini tidak mendukung kekebalan Marcuse atau ideologi teknokratis Habermas yang makin bertambah tidak dapat dihalang-halangi.

Sebagai argumen lain yang melawan ideologi rasionalitas teknologi, Mandel mengatakan bahwa "pengertian tentang rasionalitas kapitalis" yang dikembangkan oleh Luka'cs mengikuti Weber, sebenarnya adalah kombinasi rasionalitas sebagian dan irrasionalitas keseluruhan yang bertentangan.[125] Tetapi ini dapat membantu terjadinya salah pengertian. Itu dapat berarti bahwa tradisi hanya mengakui penguasaan rasionalitas. Sebenarnya Marcuse mengakui "irrasionalitas keseluruhan" dari sistem. Argumentasinya yang melawan Weber adalah apa yang disebut proses "rasionalisasi" tidak merealisir rasionalitas.[126] Perselisihan pendekatan Marcuse yang sesungguhnya adalah irrasionalitas keseluruhan semacam itu berhasil ditutupi oleh rasionalitas teknologi dan dengan begitu tidak dapat mencapai kesadaran. Pada perselisihan inilah argumen itu harus diselamatkan, dan memang benar, itu adalah pertolongan untuk menunjukkan, seperti Mandel lakukan, timbulnya kontradiksi-kontradiksi yang tidak dapat diatur dalam kapitalisme modern yang secara efektif mencapai kesadaran dari faktor-faktor yang sangat luas. Jika irrasionalitas dari sistem itu dapat menggunakan kesadaran rakyat, maka impian buruk Habermas tentang masyarakat robot di mana semua keputusan sesuai dengan pola teknik semata-mata tidak pernah dapat terwujud.

Namun ini saja tidak cukup, sebab hal itu hanya menguatkan; bahwa rasionalitas teknologi sebagai ideologi tidak begitu berhasil. Secara samar menerima tanpa diskusi bahwa rasionalitas teknologi adalah sumber ideologi baru. Dan ini, bagi saya, adalah masalah yang paling penting yang timbul dalam tradisi ini, yaitu tendensi untuk meruntuhkan sumber ideologi ke dalam ilmu pengetahuan. Orang mungkin bertanya, apakah ilmu pengetahuan itu sendiri adalah basis depolitisasi dan kepercayaan bahwa sistem itu tidak dapat ditentang, atau apakah

faktor utama yang bertanggung jawab atas depolitisasi ideologi mengenai ilmu pengetahuan. Dapat dikatakan bahwa ini adalah sama dengan apa yang diperdebatkan Habermas, bahwa ideologi teknokratik adalah ideologi yang menggunakan nama ilmu pengetahuan untuk menyembunyikan diri sendiri. Namun ada perbedaan yang jelas batas-batasnya. Selagi Habermas menguatkan bahwa basis dari ideologi itu adalah kemajuan teknik ilmu pengetahuan,[127] orang dapat membantah bahwa basis ideologi teknokratik adalah kontradiksi golongan dan kemunculan keilmuan hanya bentuk ideologi baru yang menyembunyikan kontradiksi.

Saya kira orang harus membedakan ilmu pengetahuan dengan ideologi ilmu pengetahuan. Yang disebut kedua, bukan yang pertama, adalah basis timbulnya depolitisasi. Ideologi ini membawa gambaran ilmu pengetahuan sebagai kekuatan yang serba kuasa yang menahan manusia dalam rantai, sama dengan merampas ilmu pengetahuan dari hubungannya dengan keputusan golongan. Ini adalah prosedur yang tepat yang dikritik Marx dalam Young Hegelians. Mereka menganggap produk kesadaran, "tempat mereka mempertalikan eksistensi yang bebas rantai manusia yang sesungguhnya",[128] lupa memerangi kontradiksi yang sesungguhnya dalam realita material. Begitu juga, ilmu pengetahuan dijadikan tanggungjawab atas dominasi abstrak yang tidak dapat mencapai kesadaran, kecuali kesadaran dari para akademisi yang paling tercerahkan, dan dengan begitu wujud dominasi golongan dalam masyarakat disembunyikan. Itu bukan berarti bahwa ilmu pengetahuan itu seluruhnya netral tetapi dapat digunakan untuk maksud-maksud ideologi. Seperti diduga Marx, ada kemungkinan penetrasi ideologi dalam ilmu pengetahuan sejauh ilmu pengetahuan tersebut dihasilkan oleh praktek manusia di dalam masyarakat yang bertentangan. Tetapi ini sangat berbeda dengan pernyataan bahwa ilmu pengetahuan semacam itu adalah sumber ideologi.

Perselisihan Habermas bahwa kapitalisme yang sudah maju sama sekali mengubah basis berdirinya ideologi itu tidak benar. Memang betul kapitalisme berkembang sejak zaman Marx. Namun cara produksi pada dasarnya sama. Karena itu basis ideologi tidak mungkin dapat berubah begitu lengkap sehingga membuat ilmu pengetahuan menjadi sumber ideologi baru. Orang dapat menerima bahwa ada sesuatu yang

baru dalam timbulnya ideologi rasionaltas teknologi. Impian-impian sibernatik (ilmu komunikasi dan pengawasan) mengenai masyarakat *memastikan timbulnya* ideologi baru. Tetapi ini tidak perlu mengakibatkan rasionalitas teknologi menjadi sumber ideologi baru. Bagi Habermas kebaharuan kapitalisme yang sudah maju itu adalah hilangnya kepentingan perjuangan golongan untuk ideologi; mungkin sebaliknya, golongan yang berkuasa berhasil dalam menyelubungi diri dengan menggunakan nama ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan tidak menggantikan kontradiksi golongan sebagai sumber ideologi, tetapi golongan dominan yang memperoleh nama ilmu pengetahuan dan berpura-pura mempunyai nama itu.

Kesimpulan

Hubungan-hubungan antara ilmu pengetahuan dan ideologi tidak dapat disederhanakan dengan menjadikannya hubungan oposisi murni atau hubungan identitas. Terhadap hubungan oposisi murni orang harus ingat bahwa ilmu pengetahuan bukan lingkungan pengetahuan khusus yang dapat lepas dari kontradiksi masyarakat dan penetapan basis ekonomi, juga bahwa ideologi bukan kesalahan pengetahuan yang sederhana yang dapat dibetulkan dengan pengetahuan yang sebenarnya atau kritik. Penetapan sosial pengetahuan ilmiah tidak membuatnya menjadi ideologi, tetapi membuka kemungkinan untuk penetrasi ideologi.

Meskipun demikian, tidak semua kecelakaan dan kesalahan yang menyertai perkembangan ilmu pengetahuan itu perlu ideologi. Resistensi "ilmu pengetahuan normal" Kuhn dan "program-program research" dari Lakatos[129] untuk mengubah sudah pasti bukan semata-mata hasil dari keputusan metodologi yang abstrak, tetapi juga tidak memerlukan prasangka ideologis.

Untuk mewujudkan ideologi, ada dua kondisi yang menurut Marx harus dipenuhi, penyembunyian kontradiksi objektif, dan kepentingan dari golongan dominan. Ideologi bukan kesalahan yang sederhana. Ideologi adalah jenis distorsi yang istimewa, tergantung pada kontradiksi yang sesungguhnya, yang menuntut penyelesaian dalam praktek

sebelum dapat diatasi. Ilmu pengetahuan itu sendiri tidak dapat mengatasi ideologi. Namun melalui ilmu pengetahuanlah ideologi dapat dimengerti mekanismenya.

Terhadap hubungan identitas orang harus ingat bahwa ilmu pengetahuan bukan kebalikannya ideologi; tetapi ilmu pengetahuan berbeda dari ideologi. Selagi ilmu pengetahuan menembus wujud realita untuk mencapai hubungan dalam, ideologi tetap terjebak dalam yang pertama dan menyembunyikan yang kedua. Perbedaan itu tidak dalam tuntutan bahwa ideologi itu pengetahuan yang berorientasi golongan, sedangkan ilmu pengetahuan adalah pengetahuan netral; juga tidak dalam pretensi (tuntutan), ideologi adalah pengetahuan borjuis sedang ilmu pengetahuan adalah pengetahuan proletar. Semua pengetahuan ditentukan secara sosial: sifat pengetahuan golongan saja tidak membedakan antara ideologi dan ilmu pengetahuan. Orang harus menerima, seperti Marx menerima, eksistensi ilmu pengetahuan borjuis seperti ekonomi politik klasikal. Pada waktu yang sama juga benar bahwa kesadaran proletar dapat ideologis.

Perbedaan antara ideologi dan ilmu pengetahuan tidak menurut kenyataan, seperti sudah diakui oleh Marx, bahwa ideologi dapat "mengenakan pakaian" seperti ilmu pengetahuan. Marx menjumpai fenomena ini ketika dia mengritik ekonomi vulgar. Tentu saja, ini berarti bahwa ideologi dapat dianggap menjadi ilmu pengetahuan. Namun kejadian fenomena ini mungkin tidak lepas dari essensi ideologi borjuis. Seperti Paulantzas tunjukkan, itu adalah sifat ideologi borjuis yang mencoba menyembunyikan kehadirannya dengan cara menampilkan diri sebagai ilmu pengetahuan secara terang-terangan.[130]

Ilmu-ilmu pengetahuan sosial muncul sebagai tempat yang terhormat untuk operasi ideologi, yang mengesahkan ideologi bukan karena ilmu-ilmu pengetahuan sosial itu ideologi, sedangkan ilmu-ilmu pengetahuan alam bebas dari ideologi. Sejauh berupa ilmu pengetahuan, kedua-duanya tidak ideologis. Masalahnya ialah menurut sifat obyek, ilmu pengetahuan sosial ternyata lebih cocok digunakan untuk ideologi daripada ilmu pengetahuan alam. Dalam masyarakat feodal ideologi berlindung kepada agama untuk membenarkan dominasi golongan; dalam masyarakat kapitalis ideologi mencoba muncul sebagai ilmu pengetahuan guna menyembunyikan semua jejak dominasi golo-

ngan. Seperti kita ketahui, ideologi adalah pengingkaran sifat terbalik dari hubungan sosial dalam realitas, ideologi harus membenarkannya dengan berlindung kepada kriterium meyakinkan yang terdapat dalam ilmu pengeta- huan.

Dengan demikian ilmu pengetahuan tidak memberi basis untuk ideologi. Ideologi borjuis menampakkan diri dengan wujud ilmu pengetahuan. Di sini terletak kesalahan fundamental dari tradisi yang menampilkan ilmu pengetahuan sebagai ideologi. Kesalahan itu adalah melihat basis ideologi dalam rasionalitas ilmu pengetahuan, tetapi dalam berbuat begitu ideologi menindas kontradiksi golongan sebagai basis yang sesungguhnya. Dengan begitu dia sendirilah yang ideologis. Ilmu pengetahuan dengan sendirinya tidak ideologis, tetapi mungkin ideologis untuk menuntut agar dirinya Ideologis.

CATATAN

1. Asal Mula Sejarah Konsep Ideologi

1. Kurt Lenk, "Problemgeschichtliche Einleitung", dalam K. Lenk (ed.), *Ideologie, Ideologiekritik und Wissenessoziologie,* H. Luchterhand, Berlin, 1970, hal.17.
2. Pendapat N. Machiavelli tentang "gentry" (kaum berbangsa) adalah indikasi dari jiwa kritis borjuis baru: saya mau menunjukkan bahwa istilah "gentry" digunakan untuk mereka yang hidup dalam pengangguran dari penghasilan yang berlimpah yang berasal dari tanah mereka, tanpa ada hubungan apa-apa baik dengan pemeliharaan atau dengan bentuk pekerjaan lain yang pokok bagi kehidupan. Orang-orang semacam itu adalah gangguan dalam republik apapun atau dalam propinsi manapun", *Machiavelli, Discourses,* B. Crick (ed.) Penguin, 1970, hal. 245 - 246.
3. Machiavelli, hal. 268.
4. Machiavelli, hal. 278.
5. Machiavelli, hal. 311.
6. N. Machiavelli, *The Prince,* G. Bull, (terjemahan), Penguin, 1974, hal. 100 - 101.
7. F. Bacon, *The New Organon and Related Writings,* O.Piest (ed.), Liberal Arts Press, New York, 1960, Book I, Aphorism XLI, hal. 49.
8. Bacon, Aphorism LXVI, hal. 50.
9. Lihat tentang ini Hans Barth, *Truth and Ideology,* F. Lilge (terjemahan), University of California Press, 1976, hal.24 - 25. Barth membicarakan takhayul sebagai berbeda dari empat golongan idols (berhala).
10. Bacon, Aphorism XLIX, hal. 50.
11. Bacon, Aphorism XLIII, hal. 49.
12. Lihat Barth, hal. 20 - 21.

13. K. Marx F. Engels, *The Holy Family,* R. Dixon an C. Dutt (terj.). Progress Publishers, Moscow, 1950, hal. 150. Meskipun demikian, Marx juga mengakui kekurangan-kekurangan dari materialisme awal ini: Dalam Bacon, penciptaannya yang pertama, materialisme masih menahan kembali di dalam dirinya dengan cara yang naif dengan benih-benih perkembangan bersegi banyak. Di satu pihak, benda dikelilingi oleh keindahan puisi yang nikmat, tampak menyerang kesatuan manusia seutuhnya dengan sempurna. Di lain pihak, doktrin yang dirumuskan secara aphoristic tumbuh kembali dengan inkonsistensi-inkonsistensi (hal-hal yang bertentangan) yang dimasukkan dari teology", (hal.151).
14. George Lichtheim, *The Concept of Ideology and Other Essays,* London House, New York, 1967. hal.9.
15. T. Hobbes, *Leviathan,* C.B. Mepherson (ed.), Penguin, 1975, hal.99.
16. Hobbes, hal. 166, 169 dan 167-168.
17. Marx dan Engels, hal. 152.
18. Hobbes, hal. 177.
19. Hobbes, hal. 260.
20. Lenk, hal. 21.
21. P. H.Th. D. Holback, *Systeme de la nature,* Georg Olhms, Hildesheim, 1966, Volume I, hal. xxix-xxxii.
22. Helvetuis, *De l 'Esprit,* Editions Sociales, Paris, 1959, Capther XIV, hal. 103-111.
23. Helvetius, hal. 110.
24. D'Holbach, volume I, hal. 332 - 333.
25. D'Holbach, hal. 347.
26. Barth, hal. 33-34. Helvetius percaya bahwa "jika di bawah rezim liberal pada umumnya orang-orang terbuka (jujur), setia, dan rajin, tetapi di bawah rezim despotik, penuh tipu, rendah (hina), kurang genius, dan keberanian, perbedaan sifat ini disebabkan oleh tipe pendidikan yang berbeda yang mereka terima di bawah dua tipe pemerintah", (Helvetius, *De l 'homme* dalam *Oeuvres completes,* London, 1977, volume II, hal. 333, dikutip oleh Barth, hal.34).

27. K.Marx, *Theses on Feuerbach,* dalam K. Marx an Engels *The German Ideology,* C.Athur (ed.), Lawrence & Wishart, 1970, hal. 121, thesis III.
28. Lihat L. Goldmann, *Marxisme et Sciences Humaines,* Gallimard, Paris, 1970. hal. 177.
29. Marx and Engels, hal. 147, passim.
30. Lihat umpamanya E. Condillac, Fraite des Systimes, dalam tome 333, *Oeuvres Philosophiques de Condillac,* Presses Universitaires de France, Paris, 1947, volume I, hal. 119-217.
31. Cassirer menetapkan bahwa tekanan intelektual terkuat dari pencerahan tidak terletak dalam penolakannya terhadap kepercayaan tetapi lebih pada kritik kepercayaan baru yang dinyatakan *(The Philosophy of the Enlightenment,* F.Koelln and J.Pettegrove (terjemahan). Princeton University Press, 1951, hal.135). Selain dia mendapatkan karya Helvetius *De l 'esprit* kritik itu agak lemah dan tidak asli dibandingkan dengan Condillac dan ahli-ahli filsafat lainnya dari abad pencerahan (Cassirer, hal.25). Ini adalah soal yang diperdebatkan oleh H. Barth (lihat Barth, hal.29) dan yang harus juga dihadapkan pada pendapat Marx bahwa dalam Helvetius materialisme menerima sifat yang benar-benar Perancis (lihat Marx dan Engels, hal. 153). Entah bagaimana, pengaruh Helvetius pada abadnya besar sekali, sesuatu yang bahkan diakui oleh Cassirer.
32. Destutt de Tracy, *Elements d'ideologie* Chez Madame Levi Libraire, Paris, 1827. Untuk laporan isinya sehubungan dengan ideologi, lihat M. Horkheimer and T.Adorno, *Aspects of Sociology.* J. Viertel (terjem.), Heimemann, 1973, hal. 185-186, juga Barth, hal. 1-16 dan Lichtheim, hal 4-11.
33. Destutt de Tracy, pengantar pada edisi 1801, hal xx-xxi.
34. De Tracy, Chapter 1, 2, dan 3.
35. De Tracy, pengantar pada edisi 1801, hal. xviii-xix.
36. De Tracy, hal. xxvii-xxix.
37. Dalam 1795, Konvensi mempercayakan kepada kelompok intelektual untuk pengelolaan Lembaga perancis, sebuah lembaga studi-studi tinggi yang diserahkan kepada ide-ide pencerahan. Di antara mereka terdapat Destutt de Tracy. Lembaga itu membantu

Bonaparte menjadi anggota kehormatan dari lembaga itu. Lihat Lich theim, hal. 4-5

38. Lichtheim, hal. 5. Setelah kekalahan Rusia, Napoleon mencela "ideologues". "Dengan ideologi, metafisika yang sedalam itu kita harus mengkaitkan semua nasib buruh dari Perancis yang kita cintai itu. Sebagai gantinya menyesuaikan dengan undang-undang dengan pengetahuan hati manusia dan pelajaran-pelajaran sejarah, ideologi berusaha mendasarkan pembuatan Undang-undang dari bangsa-bangsa itu di atas prinsip-prinsip pertama yang diselidiki-nya dengan cerdik..." (disitir oleh Hippolyte Taine, *Les Origines de la France Contemporaine: le regime moderne,* edisi ke 5, Paris, 1898, volume 2, hal. 219-220, dan dikutip oleh Barth, hal. 13.
39. G.Hegel, *Werke,* volume 15, hal. 387, 474, dikutip oleh Barth, hal. 15.
40. Auguste Comte, "Plan of scientific operations necessary for reorganizing society". (Essay ke 3,1822) dalam G.Lenzer (ed.), *Auguste Comte and Positivism, the Essential Writings.* Harper & Row, New York 1975, hal. 34.
41. Auguste Comte, *Cours de philoshophie positive,* dalam Lenzer (ed.), hal. 71.
42. Comte, *Cours...*, hal. 83.
43. Comte, *Cours...*, hal. 213.
44. Comte, *Cours...*, hal. 215.
45. Lihat E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method,* G. Catlin (ed.), Free Press of Glencoe, Chicago, 1964, hal. 18-20. Lihat juga hal. 91-99 buku ini.
46. F. Engels, surat kepada F.Innes tanggal 24 januari 1895, dalam Marx dan F. Engels, *Selected Corresponndence,* I.Rasker (ter-jem.), Progress Publishers, Moscow, 1975, hal. 453.
47. K. Marx, surat kepada F.Engels tanggal 7 Juli 1866, dalam Marx end Engels, *Selected Correspondence*, hal. 169.
48. Lihat tentang ini Barth, hal. 38-47 dan F.Copleston, *A History of Philosophy,* Image Books, New York, 1965 volume 7, part I, Chapter 9, 10, dan ll.

49. L. Feuerbach, *The Essence of Christianity,* G. Eliot, (terjem.), Harper & Row, New York, 1957, hal. 29-30.
50. Feuerbach, hal. 13.
51. Marx, *Theses on Feuerbach,* hal. 122, thesis VI & VII.
52. K. Marx, "A Contribution to the critique of Hegel's, *Philosophy of Right,* Introduksi," dalam K. Marx, *Early Writings,* Penguin, 1975, hal. 143.
53. Lenk, hal.24.
54. Marx, "A Contribution to the Critique...., hal. 244.
55. Marx and Engels, *The Holy Family,* hal. 128.
56. Kepentingan sejarah yang ada sebagai akibat kritik terhadap agama untuk konsep ideologi harus tidak ditaksir rendah. Meskipun begitu, dalam menilai hubungan antara agama dan ideologi dari titik pandangan global, harus diingat bahwa meskipun agama mempunyai dimensi ideologis, adalah tergesa-gesa dan tanpa dasar yang kuat untuk berpura-pura bahwa itu dapat diubah menjadi dimensi itu. Agama sudah pasti fenomena sejarah yang bertalian dengan kontradiksi sosial namun ini tidak perlu menutup eksistensi yang mungkin dari dimensi-dimensi lain di dalamnya. Walau demikian, sejauh berkenaan dengan studi ilmiah mengenai ideologi, dimensi lain yang mungkin tidak pertinent (tidak tepat) dan penempatan mereka yang mungkin harus tidak menghalangi analisis dimensi ideologi. Dalam hal ini sangat setuju dengan perselisihan Schmidt bahwa "hanya utopia yang direalisir dapat memutuskan, dalam *praktek*-nya, apakah konstruksi intelektual yang diumumkan ideologi itu hanya wujud yang akan hilang bersama dengan masyarakat palsu, atau apakah agama secara mutlak ditempatkan oleh adanya manusia seperti apologetics. Kristen menyuruh kita percaya. "Lihat A. Schmidt, *The Concept of Nature in Marx.* New left Books, 1971, hal.141. Lebih lanjut, bahkan dari titik pandangan sosiologis semata-mata, tidak dapat dikuatkan bahwa hubungan dengan kontradiksi sosial selalu dalam pengertian menyembunyikan dan mengingkari mereka untuk kepentingan golongan yang berkuasa. Ada banyak contoh sejarah yang menunjukkan agama menanamkan perasaan yang sebaliknya, yaitu membuka kedok dan membuka selubung kontradiksi-kontradiksi sosial.

2. Teori Ideologi Marx

1. Lihat K. Marx, *Theses on Feuerbach,* dalam K.Marx dan F.Engels, *The German Ideology,* C.Arthur (ed.), Lawrence & Wishart, 1970, hal. 123, thesis-thesis XI: "Ahli-ahli filsafat hanya menginterpretasikan dunia dengan berbagai cara, soalnya ialah mengubah itu".
2. Tentang dua untai pikiran Marx, materialist dan Hegelian, dan pengaruh mereka pada tradisi Marxist lihat T. Bottomore, *Marxist Sosiology,* Macmillan, London, 1975, G.Lichtheim, "On the interpretation of Marx's thought", dalam N.Rabbourcz (ed.), *Marx and Western World.* University of Notre Dame Press, 1967, dan R.Aron, *Main Currets in Sosiological Thought* R.Howard and H.Weaver (terjem.), penguin, 1974, volume I.
3. Lihat umpamanya A.Wellmers, *Critical Theory of Society,* J. Cumming (terjem.), Wellmer mengembangkan kritik Marx dari Habermas dalam *Knowledge and Human Interests.* J.Shapero (terjem.), Heinermann, 1972.
4. L. Althusser, N. Poulantzas dan M.Godelier termasuk dalam tradisi ini. Di Inggris orang dapat mensitir J. Mephan sebagai wakil dengan kepentingan spesial dalam teori ideologi.
5. Marx, thesis I, hal. 121.
6. Ide ini ditekankan oleh A. Schmidt, *The Concep of Nature in Marx.* B.Fowkes (terjem.), New Left Books, 1971, hal. 114. Posisi serupa dapat dicari dalam introduksi C.Arthur pada *The German Ideology,* Lawrence & Wishart, 1970, hal. 22.
7. K.Marx dan F.Engels, *The German Ideology,* C. Arthur, (ed.), Lawrence & Wishart, 1970, hal. 47.
8. Marx and engels, hal. 51.
9. K.Marx, pengantar pada *A Contribution to the Critique of Political Economy,* dalam K. Marx dan F. Engels, *Selected Works* dalam satu volume, Lawrence & Wishart, 1970. hal. 181.
10. Jakubowski mengatakan bahwa jika *The German Ideology* pikiran tampak sangat tergantung pada keadaan (being) itu karena Marx dan Engels menganggap semestinya bahwa dualist Kantian version dari thesis ini sudah di atasi. Lihat F.Jakubowski, *Ideology and*

Super-Structure. A.Booth (terjem.), Allison dan Busby, 1976, hal. 15.

11. Marx and Engels, hal 62.
13. Marx, *Theses on Feuerbach,* Theses VIII, hal. 122.
13. Marx and Engels, hal.42.
14. Marx and Engels, hal.48.
15. Marx and Engels, hal.42.
16. K. Marx, *Capital,* F.Engels (ed.), Lawrence & Wishart, 1974, volume I, hal. 174.
17. Marx and Engels, hal. 42.
18. Bagi Aristoteles praxis adalah aktivitas yang immanent, sedangkan politis adalah aktivitas yang akhirnya (penghabisannya) adalah eksternal. Marx mempersatukan aspek kedua-duanya, sehingga praktek tampak sebagai aktivitas yang menghasilkan objek eksternal, dan serentak menyatakan subjek itu sendiri.
19. Marx and Engels, hal.50.
20. K. Kosik membedakan "labour aspect" dan "existential aspect" dalam praktek. Yang pertama menyebutkan pada aktivitas manusia dalam lingkungan keperluan, sedangkan yang kedua menyebutkan formasi subjektivitas manusia. Lihat *Dealectica de lo concreto,* A.Sanchez (terjem.) Grijalbo, Mexico. 1967, hal. 243. Ada terjemahan Inggris dengan judul *Dealectics of the Concrete,* Reidel, Boston, 1976. Seperti saya katakan dalam note 18, Marx mempersatukan dua aspek ini dalam konsep praktek yang sama. Soal Marx sekarang ialah menunjukkan bahwa praktek sebagai pekerjaan, yang meliputi elemen-elemen teknik dan eksistensial, tidak membuang (exhaust) konsep praktek.
21. Marx and Engels, hal. 54. Lihat juga hal. 69.
22. Marx and Engels, hal. 54.
23. K.Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, dalam *Selected Work,* hal. 96.
24. Marx and Engels, hal. 55.
25. Marx, *Theses on Feuerbach,* Thesis III, hal. 121.
26. Marx and Engels, hal. 115.
27. Marx and Engels, hal.56.
28. Lihat tentang ini Kosik hal. 247-260.

29. Marx and Engels, hal. 177 dan 56-57. Perbedaan dan hubungan timbal balik antara praktek revolusioner dan reproduktif membuang pengertian unilateral konsep itu. Beberapa interpretasi sejarawan, menekankan kemampuan manusia untuk mengubah dunia dengan aktivitas prakteknya tetapi lupa untuk memperhitungkan kondisi-kondisi praktek semacam itu. Ini dapat dilihat, umpamanya dalam perlakuan interaksi simbolis oleh Habermas, sebaliknya, beberapa interpretasi strukturalis menekankan praktek sebagai seutuhnya ditentukan oleh struktur sehingga pekerjaan dan revolusi tampak sebagai hasil otomatis dari faktor- faktor struktur. Ini dapat dilihat umpamanya dalam Althusser dan Godelier.
30. Marx and Engels, hal. 43.
31. Marx and Engels, hal. 116.
32. Marx and Engels, hal. 116. Konsep kontradiksi adalah satu dari yang paling sulit dan licin dalam pikiran Marx. Tidak pernah didefinisi dengan seksama, meskipun banyak sekali digunakan dalam berbagai konteks. Ada sedikit keraguan tentang asal mula Hegeliannya, dan sudah tentu genting bagi konsep dialektik. Dengan kata-kata yang sangat umum dan sederhana orang dapat mengatakan bahwa kontradiksi berkenaan dengan perkembangan fenomena sosial sebagai gerakan tendensi-tendensi yang berlawanan (opposite tendencies) yang kendati timbal balik bebas, juga timbal balik eksklusif dan berjuang dengan sama lain. Engels (lihat *Anti-Duhring,* Lawrence & Wishart, 1967), Lenin (lihat *Philosophical Notebooks, Collected Works,* volume 38, Moscow, 1960) dan Mao Tse Tung (lihat "On Contradiction", dalam *Four Essays on Philosophy,* Peking, 1968), mengembangkan konsep tetapi berjalan melampaui Marx dengan memperluas lingkungan sampai lapangan kekuatan-kekuatan alam yang tersendiri. Lebih-lebih akhir ini, Althusser (lihat "Contradiction and Overdetermination", dalam *for Marx,* New Left Books, 1977) mencoba memisahkan konsep kontradiksi Marxist yang menurut katanya adalah "overdetermined" (ditentukan terlalu tinggi) dari Hegelian concept yang "sederhana" Godelier (lihat *Rationality and Irrationality in Economics,* New Left Books, 1972) berkenaan dengan problematik yang sama dan mencoba menyelesaikan itu dengan sarana perbedaan dua macam kontradiksi

dalam *Capital.* (lihat tentang isi note 88 bawah). Dalam artikel baru, L.Colletti menarik perhatian pada perbedaan antara "kontradiksi dialektikal" (yang harus hanya oposisi logika) semata-mata dan "real opposition" atau "cotrariety" (yang akan merupakan perjuangan timbal balik dari oposites (kebalikan-kebalikan) yang tidak sepadan). ("Marxime dan dealectics", *New Left Review,* No. 93, 1975). Colletti menguraikan bahwa ilmu pengetahuan hanya dapat bekerja dengan prinsip tidak ada kontradiksi dan bahwa jika Marx menerapkan konsep kontradiksi pada realita sosial, itu hanya dari titik pandangan filsafat. Betapapun menariknya, rupa-rupanya bagi saya bahwa definisi tersebut diatas itu dekat dengan ide Marx, dengan tiga proviso, bahwa konsep itu diterapkan pada fenomena sosial dan tidak secara terpisah pada kekuatan-kekuatan alam, bahwa Marx selalu menyebutkan kontradiksi-kontradiksi dalam realita sosial dan bahwa karena itu dia tidak berkenaan dengan "kontradiksi-kontradiksi logika", dan bahwa Marx tidak mengadakan perbedaan yang pokok antara pelbagai macam kontradiksi, meskipun dia mengakui fase-fase yang berbeda dalam evolusi sejarah mereka. Walaupun begitu harus diterima, bahwa penggunaan konsep itu oleh Marx jauh dari konsisten dan bahwa mungkin mereka mendapatkan variasi-variasi dalam arti yang tergantung pada konteks diskusi. Orang hanya dapat membicarakan pengertian konsep yang lebih umum di sini.

33. Marx, Pengantar pada *A contribution ...*, hal. 182. Marx sampai pada konklusi yang sama dalam *The German Ideology,* hal.117: "Dalam zaman sekarang, dominasi kondisi materiil atas individu-individu dan penindasan individualitas secara kebetulan, menerima bentuknya yang paling tajam dan paling universal, dengan begitu memberi tugas yang tertentu kepada individu-individu yang ada. Tugas yang diberikan kepada mereka ialah mengganti dominasi kesempatan atas individu-individu dengan dominasi individu-individu atas kesempatan dan keadaan-keadaan."
34. Marx and Engels, hal.47.
35. Lihat tentang ini R.Escheverria dan F. Castillo, "Elementos para una teoria de la Ideologia", *Cuadernos de la Realidad Nacional,* No.7 (Maret 1971), Santiago.

36. N.Paulantzas, *Political Power and Social Classes,* T. O'Hagan (terjem.), New Left Books dan Sheed & Ward, 1973, hal. 107.
37. Marx and Engels, *The German Ideology,* (versi besar), Lawrence & Wishart, 1965, (bagian cerita dihapus).
38. Marx and Engels, *The German Ideology,* hal. 58-59.
39. Marx and Engels, *The German Ideology* (versi besar), hal.52.
40. Marx and Engels, *The German Ideology* (versi besar), hal. 41.
41. Marx dan Engels, *The German Ideology* (versi besar), hal 65-66.
42. Marx and Engels, *The German Ideology* (versi besar), hal 66. Lihat juga marginal note di mana Marx menguatkan bahwa dalam permulaan ilusi kepentingan bersama itu benar.
43. Kesadaran sebagai kumpulan ide berstruktur atau teori melampaui kondisi-kondisi di mana itu di produsir, sehingga validitasnya tidak dapat dibatasi pada situasi di mana itu mula-mula timbul. Namun transendensi itu tidak hanya hasil dari kualitas-kualitas dalam (inner) dari teori yang dibicarakan itu, tetapi juga hasil dari orang-orang yang memberi arti-arti baru kalau situasi-situasi baru terjadi. Lihat tentang ini, analisis Kosik yang baik sekali tentang validitas karya-karya seni, dalam Kosik, hal. 152-168.
44. Marx and Engels, *The German Ideology,* hal. 87.
45. Marx dan Engels, *The German Ideology,* (versi besar), hal. 316-317.
46. Marx dan Engels, *The German Ideology* (versi besar), hal. 316-617.
47. A.Schmidt, *The Concept of Nature in Marx,* New Left Books, 1971, hal. 121.
48. Marx dan Engels, *The German Ideology,* (versi besar), hal. 317.
49. Marx dan Engels, *The German Ideology,* (versi besar), hal. 417.
50. Marx, Pengantar pada A contribution ..., hal. 181.
51. Marx, The Eighteenth Brumaire ... hal.117, dan *The German Ideology,* hal. 57 (tekanan saya).
52. Marx dan Engels, *The German Ideology,* hal. 64.
53. K. Marx, *Theories of Surplus-Value,* Lawrence & Wishart 1969, (tekanan saya), volume I, hal. 283.
54. Marx dan Engels, *The German Ideology,* hal.53. Lihat juga K.Marx, *The Poverty of Philosophy,* Martini Lawrence, 1966, hal.

146-147; kekuasaan politik, adalah persis ekspresi resmi dari antagonisme dalam masyarakat sipil.

55. Marx dan Engels, *The German Ideology,* hal.80. Paulantzas secara meyakinkan benteng monolitik dan golongan yang berkuasa. Namun dia menyalahkan The Third International untuk itu dan tidak melacak asal mulanya kembali sampai beberapa dari formulasi-formulasi Marx sendiri. Lihat N.Paulantzas, *L'Etat le pouvoir le socialisme,* Presses Universitaires de France, Paris 1978 possim (di sana-sini).
56. Kesatuan superstruktur politik harus tidak dimengerti sebagai homogenitas seperti Paulantzas tunjukkan, negara sendiri bagian dalam rupa diselingi oleh kontradiksi golongan. Lihat Paulantzas, di sana sini.
57. Marx dan Engels,. *The German Ideology,* hal. 65.
58. Lihat M.Nicolaus, "Introduksi" pada K.Marx *Grundrisse,* Penguin, 1973, hal. 24 - 44. Saya berterima kasih kepada R. Echeverria, karena menarik perhatian saya pada kepentingan titik balik ini dalam perkembangan Marx. Untuk analisis mendetail lihat thesis doktoralnya yang diterbitkan, *Marx Concept of Scince,* Birkbech College, London, 1978.
59. Lihat surat Marx kepada Engels, 14 Januari 1858, dalam K. Marx dan F.Engels, *Selected Correspondence,* I. Lasher (terjem.) Progress Publishers, Moscow 1975 di hal. 93, di dalam mana dia menunjukkan bahwa dia menemukan beberapa argument yang baik sekali. "Umpamanya, saya menjatuhkan seluruh doktrin keuntungan, seperti yang ada sampai sekarang. Kenyataan bahwa dengan secara kebetulan saya sekali lagi membaca cepat-cepat *logika* karangan Hegel, adalah berguna sekali bagi saya mengenai metode membicarakan material itu.
60. Lihat Marx, Pengantar pada *A Contribution* ..., hal. 180. "Saya meniadakan pengantar umum yang saya catat cepat-cepat karena setelah digambarkan lebih teliti sembarang antisipasi (harapan sebelumnya) dari hasil-hasil yang masih harus dibuktikan tampaknya bagi saya menganggu, dan membaca yang keseluruhannya ingin mengikuti saya harus diputuskan berasal dari yang khusus sampai yang umum."

61. Marx, Surat kepada Engels, 30 April 1868, dalam Marx and Engels, *Selected Correspondence,* hal. 195.
62. Lihat Kosik, hal. 201. Kosik menyatakan bahwa *Capital* karya Marx dan *Phenomenology of Spirit* karya Hegel kedua-duanya disusun di sekeliling motif simbolis yang berlaku untuk suasana kulturan dari zaman mereka yaitu *Odyssey.* Subyek harus pergi berziarah ke seluruh dunia agar supaya mulai mengenal diri sendiri. Self Knowledge (mengenal diri sendiri) dari subyek itu hanya mungkin diatas basis aktivitasnya di dunia. Dalam *Phenomenology* karya Hegel subyek itu adalah kesadaran yang memulihkan diri sendiri melalui keziarahannya, sedangkan dalam *Capital* karya Marx subyek itu adalah praktek sejarah.
63. Kosik, hal. 210.
64. Marx, *Capital,* volume I, hal. 76.
65. Marx, *Capital,* volume I, hal. 82.
66. Marx, *Capital,* volume 3, hal. 44.
67. Marx, Capital, volume 3, hal. 168.
68. Marx, *Capital,* volume 3, hal. 168.
69. Marx, *Capital,* volume l, hal. 227.
70. K.Marx, *Critique of the Gotka Programme,* dalam Marx dan Engels, *Selected Works,* hal. 324.
71. Marx, *Capital,* volume 1, hal 503.
72. Normal Gerat membedakan antara wujud yang sebenarnya dan wujud yang palsu. Fetishisme komoditi dan fetishisme modal termasuk yang pertama (wujud riil), sedangkan bentuk upah termasuk yang kedua (wujud palsu). Bagi saya perbedaan ini tidak jelas. Mengapa bentuk upah (wage form) itu bukan real appearance? Jika appearance dapat begitu berbeda dari essensi sehingga merupakan ilusi-ilusi saja, maka ikatan internal mereka dengan essensi akan hilang, dan dengan begitu akan tidak mungkin bagi mereka untuk menyembunyikan itu. Lihat N Geras, "Marx and the critique of political economy", dalam R.Blackburn (ed.), *Ideology in Social Science,* Fontana, 1972, hal.291.
73. Marx, *Capital,* volume 3, hal.209 (tekanan saya).
74. K.Marx, *Grundrisse,* M.Nicolaus (terjem.), Penguin, 1973, hal 831.

75. Marx, *Capital,* volume 3, hal. 45.
76. Marx, *Capital,* volume 1, hal 505-506.
77. Marx, *Theories of Surplus-Value,* volume 3, hal.453.
78. Marx, *Theories of Surplus-Value,* volume 3, hal.265.
79. Marx, *Grundrisse,* hal. 164.
80. Geras, hal.297.
81. Marx,*Capital,* volume 1, hal. 93-94
82. Marx, *Theories of Surplus-Value,* Volume. 3, hal. 296
83. Marx, surat kepada Kugelmann, 11 Juli 1868, dalam Marx and Engels, *Selected Correspondence,* hal. 197.
84. Marx, *Capital,* volume 1, hal.79.
85. Marx, *Capital,* volume 1, hal. 80-81.
86. Marx, *Theories of Surplus-Value,* volume 3, hal. 467. Marx sebetulnya tidak menganalisis hubungan yang ada antara inversi hubungan yang sesungguhnya, dan kenyataan yang menunjukkan bahwa mereka bertentangan. Tidak ragu lagi bahwa inversi dan kontradiksi itu memiliki hubungan yang erat. Namun nampaknya bukan hubungan causality (sebab) antara mereka. Dalam prinsip tidak ada alasan yang memaksa mengapa inversi dari hubungan yang riil harus menentukan mereka itu bertentangan atau mengapa hubungan-hubungan yang bertentangan harus menentukan mereka itu dibalik (inverted). Tampak bagi saya kontradiksi dan inversi dari hubungan riil itu harus dipahami sebagai dua aspek fenomena yang sama. Hubungan riil dapat dikatakan dibalik bilamana dipandang dari titik pandangan yang statis (diam), yaitu bilamana titik itu ialah untuk membatasi isi terakhir mereka. Sebaliknya hubungan riil yang sama dapat dikatakan bertentangan bilamana dilihat dari titik pendirian perkembangan mereka yang sebenarnya ke arah penyelesaian. Dalam pengertian ini pernyataan bahwa ideologi itu menyembunyikan kontradiksi dapat dijadikan ekuivalent dengan mengatakan bahwa ideologi menyembunyikan atau mengingkari inversi riil.
87. Tentang kontradiksi-kontradiksi yang terdapat dalam komoditi-komoditi lihat Marx, *Capital,* volume 1, hal. 115.

88. Godelier membedakan dua macam kontradiksi dalam *Capital.* Pertama dia menyebutkan kontradiksi internal pada struktur hubungan produksi (kontradiksi golongan), yang asli tetapi tidak dengan sendirinya mengandung kondisi untuk penyelesaian mereka. Kedua, dia menyebutkan kontradiksi antara dua struktur, yaitu antara kekuatan produksi dan hubungan produksi, yang tidak asli dan berkembang, tidak berhubungan dengan kemauan atau maksud, tetapi sebagai hasil sistem itu. Lihat M. Godelier, *Rationality and Irrationality in Economics,* B. Pearce (terjem.), New Left Books, 1972, hal. 77-104. Orang harus menunjukkan bahwa meskipun klasifikasi ini menarik, Marx sendiri tidak menarik itu. Masalah yang saya lihat di dalamnya ialah kenyataan bahwa: kontradiksi golongan menerima sifat yang tanpa penyelesaian internal apapun, sedangkan kontradiksi antara struktur itu sama sekali tidak dengan sengaja (non-intentional) tetapi berhasil dalam mengadakan penyelesaian subyek dan obyek dengan jarak yang begitu tajam. Kontradiksi-kontradiksi golongan rupa-rupanya lepas dari kontradiksi-kontradiksi struktur. Dilupakan bahwa bagi Marx "kondisi-kondisi dibawah mana kekuatan-kekuatan produktif tertentu dapat diterapkan adalah kondisi-kondisi dari peraturan golongan masyarakat tertentu" dan bahwa karena itu "tiap-tiap perjuangan revolusioner diarahkan pada golongan" (Marx, *The German Ideology,* hal. 94). Dengan mengubah istilah-istilah kontradiksi fondamental menjadi struktur-struktur yang tidak sengaja, Godelier mengosongkan itu dari semua arti praktis dan membuat semacam proses alam buta dari penyelesaiannya.
89. Marx, *The Poverty of philosophy,* hal. 66.
90. Marx, *Theories of Surplus-value,* vol. 3, hal. 491.
91. Terminologi ini digunakan oleh Marx dalam kata pengantar edisi Jerman *Capital,* vol. 1, hal. 24 dan juga dalam *Theories of Surplus-Value,* vol. 2, hal. 512.
92. Marx, Capital, vol. 3, hal. 349. Lihat juga *Theories of Surplus-Value,* vol. 2, hal. 500.
93. Marx, *Theories of Surplus-Value,* vol. 1, hal. 285.

94. Marx, *Theories of Surplus-Value,* vol. 3, hal. 491-492.
95. Marx, *The Poverty of Philosophy,* hal. 105.
96. Lihat Marx, *Theories of Surplus-value,* vol.2, hal.117-118: "Konsepsi Ricardo, keseluruhannya, adalah untuk kepentingan *borjuis industri,* hanya *karena* dan *sejauh* kepentingan mereka terjadi serempak dengan kepentingan produksi atau perkembangan produktif tenaga manusia. Di mana kaum borjuis berkonflik dengan buruh, dia *kejam* terhadap buruh seperti terhadap proletariat dan aristokrasi."
97. Marx, *Theories of Surplus Value,* vol. 1, hal. 285.
98. Lihat tentang ini F. Castillo, *El problema de la pravis en la Teologia de la Liberacion,* Wilhems Universitat, Meinster, 1976, hal. 258.
99. Yakubowski, hal. 38 dan 59.
100. Kosik, hal. 141.
101. Dikutip oleh Schmidt, hal. 50, seperti dicetak dalam F. Mehring, *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx und Friedrich Engels,* volume. 2, Stuttgart, 1920 hal. 456.
102. Lihat R.Williams, *Marxism and literature,* Oxford University Press, 1977, hal. 77-78.
103. Yakubowski, hal. 46 dan 56.
104. Lihat R. Rossanda, Mao's Marxism", *The Sosialist Register,* Merlin, 1977, hal. 40. Rossanda menghubungkan kesalahan ini dengan penyimpangan politik. Dengan begitu otonomi suprastruktur muncul sebagai "penyimpangan revisionist", sedangkan subordinasi dari substruktur itu muncul sebagai penyimpangan "Stalinist".
105. Aron, volume 1, hal. 160.
106. Marx, *Grundrisse,* hal. 694: "The accumulation of Knowledge and of skill, of the general productive forces of the social brain ...", juga hal. 699: "Science too among these produktive forces".
107. S. Timparano, *"Considerations on materialism",* New Left Review, no. 85, 1984, hal. 17.

3. Dari Engels Sampai Durkheim: Perbantahan Tentang Ideologi Yang Tidak Ada Hentinya.

1. Selain Paul Barth, Duhring, Buckle dan Positivist lainnya dengan siapa Engels ikut campur dalam perselisihan, orang dapat juga menyebut Marx Weber sebagai orang yang mengusulkan semacam teori faktor. Dia membuktikan bahwa faktor ekonomi bukan satu-satunya yang penting. Dengan begitu dia membedakan tiga lingkungan yang sedikit banyak otonomous: ekonomi, kekuasaan dan posisi sosial. Persoalannya tentang etika Protestan sebagai faktor penentu dalam produksi ekonomi kapitalis juga terkenal.
2. F. Engels, surat kepada J. Bloch, 21-22 September 1890. Dalam K. Marx and Engels, *Selected Correspondence*, I. Lasher (terjem.). Progress Publishers, Moscow, 1975 hal. 394.
3. F. Engels, surat kepada C. Schmidt, 5 Agustus 1890, dalam Marx and Engels, hal. 292.
4. Lihat Engels, surat kepada Borgius, 25 Januari 1894, dalam Marx and Engels, hal. 442. Lihat juga surat kepada C, Schmidt, 27 Oktober 1890, hal. 402. "Apa yang tidak ada pada tuan-tuan ini adalah dialektika. Mereka selalu melihat hanya penyebab di sini, efek di sana. Ini adalah abstraksi yang kosong."
5. Engels, surat kepada F. Mehring, 14 Juli 1893, dalam Marx and Engels, hal. 435, "berhubungan persoalan ini, adalah pengertian yang bodoh dari ideologis karena kita mengingkari perkembangan sejarah yang bebas pada pelbagai lingkungan ideologi yang memainkan peranan dalam sejarah kita juga mengingkari mereka *efek pada sejarah.* Basis ini adalah dari konsepsi sebab-akibat umum dan tidak dialektik sebagai tiang-tiang yang melawan dengan keras, yaitu pengabaian interaksi seluruhnya."
6. F. Engels *Anti-Duhring,* Lawrence & Wishart, 1964, hal. 25.
7. Lihat Engels, *Ludwig Feuerbach and the end of Classical German Philosophy,* dalam satu volume (jilid), Lawrence & Wishart, 1970, hal. 588 dan 609. Orang mungkin membantah

bahwa perlu memberi tunjangan pada Engels sebagaimana yang diberikan kepada Marx. Dalam mengritik idealisme, sangat mudah menyatakan berlebihan titik pandangan yang berlawanan tanpa benar-benar bermaksud menerima materialisme mekanis tradisional. Bagaimanapun juga, penggunaan istilah "reflex" dan "reflection" lebih tidak menguntungkan .

8. Lihat G. Lubacs, *History and Class Consciousness,* Merlin, 1971, terutama hal. 3 di sana sini dan hal. 199-200.
9. K. Korsch, *Karl Marx,* Russell & Russell, New York, 1963, hal. 224.
10. Korsch, hal. 221. Korsch menyebutkan analisa Marx dalam introduksi 1857, lihat K.Marx, *Grunrisse,* M. Nicolaus (terjem.), Penguin, 1973, hal. 94-100.
11. G. Stedman Jones, "Engels and the end of Classical German philosophy", *New Left Review,* no. 79, 1973, hal. 32.
12. K. Kosik, *Dialectica de lo concreto,* A.Sanchez (terjem.) Grijalbo, Mexico, 1967, hal 137.
13. Korsch, hal. 229.
14. Antonio Rabriola menerbitkan karangannya *Essays on the Materialistic Conception of History,* dalam 1896, setahun kemudian. Plekhanov, meninjau kembali buku itu, mengamuk pada sebagian besar dari ajaran-ajarannya sejauh berkenaan dengan peranan ekonomi. Lihat A.Labriola, *Essays ..,* C.Kerr (terjem.), Monthly Review Press, New York, 1966, terutama Chapter 6 dan 7 juga G.Plekhanov, *The Materialist Conception of History,* International Publishers, New York, 1969.
15. Plekhanov, New York, 1969.
16. Labriola, hal. 113.
17. Labriola, hal. 152
18. Labriola, hal. 216-217.
19. Plekhanov, hal. 115.
20. Seperti Rossanda yang tepat pada waktunya ketika menyatakan pendapatnya, Marx dalam kata pengantar pada *A Contribution to the Critique of Political Economy*, dalam Marx and Engels, *Selected Work,* menyebutkan struktur ekonomi sebagai bentuk tidak hanya oleh sifat sarana produksi

tetapi oleh "jumlah seluruh hubungan". Lihat R. Rossanda, "Mao"s Marxisme", *The Sosialist Register,* Merlin, 1971.

21. Seperti Kosik tunjukkan, jika struktur ekonomi lepas dari praktek, maka dapat merosot menjadi faktor ekonomi. Lihat Kosik, hal. 127 dan 141.
22. Seperti lihat V.Lenin, *What the "Freinds of the People" are and How They Fight the Social Democrats,* dalam *Collected Works,* Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1960, volume I, spesial part 1, untuk laporan yang baik mengenai pandangan-pandangan Lenin, lihat T. Moulian, "La idolatria de la ciencia y la maladanzas de la teoria de la ideologia", manuscript, Santiago, 1976.
23. Lenin, hal. 138.
24. Lenin, hal. 140-141.
25. Lenin, hal. 141
26. Lenin, hal. 177-178.
27. Lihat V. Lenin, *What is to be done?* Foreign Languages Press, Peking, 1975, hal. 37.
28. Lenin, *What is to be done?* hal. 50.
29. V. Lenin, *Philosophical Notebook,* dalam *Collected Works* volume 38, hal 212-213.
30. Lenin, *Philosophical Notebooks,* hal. 182
31. Lenin, *Philosophical Notebooks,* hal. 171.
32. Engels, surat kepada C. Schmidt, 27 oktober 1890, dalam Marx and Engels, *Selected Correspondence,* hal. 400.
33. Lihat F. Castillo, *El problema de la praxis en la Teologia de la liberacion,* Wilhelms Universitat, Minister, hal. 226.
34. Lihat pemakaian berlebih-lebihan istilah "socialist idology" sebagai lawanannya "bourgeois ideology" dalam Lenin, *What is tobe done?*
35. Demikian umpamanya diperlakukan oleh N. Paulantzas, *Political Power and Social Classes,* T.O'Hagan, (terjem.) Sheed & Ward, 1973, hal. 197.
36. Lihat tentang ini G, Stedman Jones, "The Marxism of the early Luka'cs; an evaluation", *New Left Review,* no. 70, 1971, lihat juga I. Meszard, *Luka'cs, Concept of Dialectic,* Merlin, 1972.

37. Lubacs, hal. 200.
38. G. Luka'cs, *Writer and Critic,* Merlin, 1978, hal. 73.
39. Luka'cs, *History and Class Consciousness,* hal. 202-203.
40. Luka'cs, *History and Class Consciousness,* hal. 204.
41. Luka'cs, *History and Class Consciousness,* hal. 257.
42. Luka'cs, *History and Class Consciousness,* hal 205. Di tempat lain Luka'cs mengatakan: "Kesadaran akan diri sendiri umat manusia yang sekarang timbul memberitahukan perspektif berakhirnya "pra-sejarah" manusia. Dengan mengkreasi diri manusia memperoleh tekanan baru, sekarang sebagai arah kita melihat timbulnya kesatuan antara human self- constitution dari individu dan self-creation umat manusia. *Etika adalah hubungan perantara yang genting* dalam seluruh proses ini", (dicuplik dalam Meszaros, hal. 77). Kutipan ini diambil dari ceramah dalam 1947. Seperti Meszaros dengan tepat mengatakan, kegagalannya sebagai penilaian situasi sejarah tertentu tidak dapat diterangkan oleh Luka'cs yang tidak berpengalaman dalam politik. Itu sangat menyerupai formula-formula awal Luka'cs, tetapi 30 tahun kemudian.
43. Luka'cs, *History and Class Consciousness,* hal. 262.
44. Luka'cs, *History and Class Consciousness,* hal. 263.
45. Luka'cs, *History and Class Consciousness,* hal. 257.
46. Bagi Luka'cs golongan yang sudah masak untuk hegemoni, ialah golongan yang "kepentingan dan kesadarannya" memungkinkan golongan itu mengorganisir seluruh masyarakat sesuai dengan kepentingan-kepentingan itu. (Luka'cs, History and Class Consciousness, hal. 366.
47. Luka'cs, "Introduccion a los escritos", hal.7.
48. A.Gramsci, *Prison Notebooks,* Q.Hoare (terjem.), Lawrence & Wishart, 1971, hal. 366.
49. Gramsci, hal. 376.
50. Gramsci, hal. 164. Kutipan-kutipan ini jelas sekali sifatnya anti-historicist dan menunjukkan seperti dalam kasus Luka'cs, bahwa pikiran "strukturalis" menyuruh kita percaya. Lihat tentang ini S. Hall, B. Lumley, G.McLennan, *Politics and Ideology:* Gramsci, Workings Papers in Cultural Studies no.

10, Pusat untuk studi-studi Kultural Kontemporer, University of Birmingham, 1977

51. Gramsci, hal. 376-377
52. Gramsci, g hal. 328
53. Gramsci mengakui bahwa kekuatan agama-agama dan kekuatan gereja Katholik khususnya, terletak dalam sifat yang mempersatukan ini umpamanya "immanenlist philosophies" (Croce Gentile) tidak dapat memprodusir.
54. Gramsci, hal. 104.
55. Gramsci, hal. 405.
56. Gramsci, hal. 366-367. Tentang perbandingan antara Lenin dan Gramsci, lihat Moulian.
57. Gramsci, hal. 367. Lihat juga Marx, *Capital,* volume 3 hal. 820.
58. Lihat tentang ini J.M. Piotte *La Pensee politique de la Gramsci,* Anthropos, Paris, 1970, hal. 204.
59. P.Anderson, "The antinomies of Antonio Granusci", New Left Review, no. 100, Nov. 1976 - Jan.1977, hal. 28.
60. Dalam satu versi hegemoni berkaitan dengan masyarakat sipil dan paksaan berkaitan dengan negara. Versi lain membagi hegemoni menjadi hegemoni sipil dan hegemoni politik, sehingga negara sendiri menjadi aparat hegemoni. Versi ketiga menampilkan negara mencakup masyarakat politik dan masyarakat sipil sehingga perbedaan antara negara dan masyarakat sipil hilang.
61. S. Freud, "Draft H. Paranoia" (24 Januari 1895) *The Standard Edition of Complete Psychological Work of Sigmund Freud,* volume 1, Hogarth Press, hal. 209.
62. S. Freud, "Notes on a case of paranoia", *Standard Editions...,",* volume 10, hal. 66.
63. S. Freud, "Notes upon a case of obsessional neorosis," standard Edition...", volume 10, hal. 192.
64. W.Reich, *The Mass Psychology of Fascism,* Penguin, 1978 hal. 17. Lihat juga hal. 64: Man's authoritarian structure - ini harus jelas ditetapkan pada dasarnya diprodusir oleh pandangan larangan seksual dan rasa takut dalam zat hidup (living subtance) dari dorongan seksual", dan hal. 18: Inti dari teori

ras Fasis adalah rasa takut mati (mortal fear) dari seksualitas alam dan dari fungsi orgasmenya."

65. Reich, hal. 16.
66. Reich, hal. 52
67. Untuk kritik pendekatan psikologis dari Reich pada Fascisme, lihat E. Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory,* New Left Books, 1977, Chapter 3.
68. S. Freud, *The Future of an illussion,* Hogarth Press, 1928, hal. 22-23.
69. Freud, *The Future of an illusion*, hal. 24
70. Freud, *The Future of an illusion*, hal. 52
71. Freud, *The Future of an illusion*, hal. 30
72. Freud, *The Future of the illusion*, hal. 42
73. Freud, *The Future of an illusion*, hal. 68
74. Freud, *The Future of an illusion*, hal. 76
75. Freud, *The Future of an illusion*, hal. 89
76. Freud, *The Future of an illusion*, hal. 95
77. S.Freud, Civilization and its Discontents, Standard Edition, volume 21, hal. 112-113.
78. Freud, *Civilization and Its Diskontents,* hal. 113.
79. V.Pareto, *Treatise on General Sociology, Sociological Writings,* D. Mirfin (terj.), Bleckwell, 1976, hal. 184.
80. Pareto, hal. 179.
81. Pareto, hal. 185
82. Pareto, hal. 216-217
83. Pareto, hal. 194
84. Pareto, hal. 196.
85. Pareto, hal. 187.
86. Pareto, hal. 188
87. Pareto, hal. 172
88. Pareto, hal. 174 dan 194.
89. Pareto, hal. 189
90. Pareto, hal. 244
91. Pareto, hal. 245.
92. Pareto, hal. 201. Lihat juga hal. 171 tentang Comte, Spencer dan lain-lainnya.

93. E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method,* S.A. Solovay and J. H. Mueller (terjem.), Free Press, New York, 1964, hal. 15. Untuk eksposisi yang baik dari konsep ideologi Durkheim dalam *The Rules,* lihat P.O. Hirst, *Durkheim, Bernard and Epistimology,* Routledge & Kegan Paul, 1975, hal. 83-89.
94. Durkheim, hal. 14
95. Pareto, hal. 171
96. Durkheim, hal. 20
97. Durkheim, hal. 17
98. Durkheim, hal. 32
99. Durkheim, hal. 15. Perhatikan kesamaan antara ide ini dan perbedaan Pareto antara manfaat sosial ide-ide dan kebenaran logico-experimental.
100. Durkheim, hal. 18
101. Durkheim, hal. 16 (tekanan saya)
102. Durkheim, hal. 31 (tekanan saya)
103. Yang tersebut nomor 2 itu rupa-rupanya posisi Paul G. Hirst - lihat Hirst, hal. 89. Untuk eksposisi yang baik akan sosiologi agama dari Durkheim dan hubungan-hubungannya dengan sosiologi pengetahuan lihat Steven Lubes, *Emile Durkheim,* Penguin, 1975, hal. 435-484.
104. E.Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life,* J.W. Swain (terjem.) Allen & Unwin, 1976, hal. 10.
105. Durkheim, The Elementary Forms..., hal. 225
106. Durkheim, The Elementary forms..., hal. 423.
107. Durkheim, The Elementary forms..., hal. 226.
108. Durkheim, The Elementary forms..., hal. 427.
109. Durkheim, The Elementary forms..., hal. 419
110. Durkheim, The Elementary forms..., hal. 429
111. Durkheim, The Elementary forms..., hal. 417
112. Durkheim, The Elementary forms..., hal. 4
113. Durkheim, The Elementary forms..., hal. 421
114. Durkheim, The Elementary forms..., hal. 431.
115. Durkheim, The Elementary forms..., hal. 422
116. Durkheim, The Elementary forms..., hal. 423
117. Durkheim, The Elementary forms..., hal. 423

118. Durkheim, The Elementary forms..., hal. 444
119. Durkheim, The Elementary forms..., hal. 435
120. Durkheim, The Elementary forms..., hal. 437 Garis yang sama diambil ketika Durkheim membantah bahwa agama "tidak dapat bertumpu pada kesalahan dan kebohongan (error and lie) (hal. 2) dan ketika dia menguatkan bahwa representasi kolektif tidak "seluruhnya cukup untuk subyeknya, (hal. 438).
121. Durkheim, The Elementary forms..., hal. 444
122. Durkheim, The Elementary forms..., hal. 437
123. Durkheim, The Elementary forms..., hal. 445.

4. Tradisi Historisis: Sosiologi Pengetahuan Mannheim dan Strukturalisme Genetik Goldmann.

1. K. Mannheim, *Ideology and Utopia,* L. Wirth and E. Shils, Rouladge & Kegan Paul. 1972, hal. 238.
2. K. Mannheim, "On the interpretation of Weltanschauung", dalam K. Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge* P Kecskemeti (ed.), Routledge & Kegan Paul, 1968, hal 73.
3. Mannheim, "On the interpretation of Weltanschauung", hal. 42.
4. Mannheim, "On the interpretation of Weltanschauung", hal. 61.
5. "On the interpretation of Weltanschauung", (1921-1922) dapat dianggap sebagai karya besar dari periode "interpretatif" yang pertama. Periode yang kedua dapat dikatakan mulai dengan publikasi "The problem of a sociology of knowledge", (1925) dan "The ideological and the sosiological interpretation of intelektual phenomena" (1926).
6. Lihat Mannheim, *Ideology of Utopia,* hal. 240. *Ideology and Utopia* (1929) menerangkan secara mendetail beberapa intuisi-intuisi dasar Mannheim yang sudah ada dalam "The problem of a sociology of knowledge"
7. Mannheim, "Competition as a cultural phenomenon", dalam *Essays on the sosiology of knowledge,* hal. 192.
8. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 2.
9. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 4.

10. Mannheim, *Ideology and Utopia*, hal. 26. Lebih lanjut ke bawah Mannheim menambah "Tepat karena pengetahuan adalah mengetahui yang fondamental kolektif (pikiran individu yang kesunyian itu hanya keadaan spesial dan perkembangan baru) itu menyangka lebih dulu masyarakat berpengetahuan yang tumbuh terutama dari masyarakat yang berpengalaman yang siap dalam bawah sadar" (hal. 28).
11. Mannheim, "Competation as a cultural phenomenon" hal. 193-194.
12. Mannheim, "The problem of sociology af knowledge", dalam *Essays on the sosiology of knowledge"*, hal. 135.
13. Kadang-kadang Mannheim juga menggunakan istilah-istilah "comitment", atau "perspektive" untuk menyebutkan *Weltanschauung.*
14. Konsep golongan sosial Mannheim berbeda dari konsep Marx, karena lingkungan produksi tidak dianggap sebagai faktor yang akhirnya menentukan. Dia menerima bahwa posisi golongan adalah lokasi umum yang dipegang individu dalam struktur ekonomi dan kekuasaan dari masyarakat tertentu, namun dia menambah "orang dalam proletarian, *enterpreneur* (usahawan), atau rentier (penyewa, yang menyewakan) dan dia adalah dia karena dia selalu sadar akan sifat "lokasi"nya yang spesifik". ("The problem of generation", dalam Essays on sociology of knowledge, hal. 289). Maka persepsi subyektif dari individu-individu itu, nampak krusial untuk menetapkan golongan.
15. Mannheim, The problem of a sociology of knowledge", hal. 184.
16. Lihat tentang ini Mannheim, "The ideological and sociological interpretation of intelectual phenomena" dalam *From Karl Mannheim,* K. Wolff (ed.), Oxford University Press, New York, 1971.
17. Mannheim, "The ideological and sociological interpretation...", hal. 121.
18. Lihat Mannheim, "Competitation as a cultural phenomenon" dan "The problem of generations".
19. Mannheim, "The Problem of generations", hal. 291.
20. Mannheim, "Competitation as a cultural phenomenon", hal. 198-210.

21. Mannheim, The ideological and the sociological interpretation...", hal. 124. Jika untuk menganalisis teori orang tidak merelatifkan itu melalui proses fungsionalisasi tetapi sebagai gantinya hanya memperdebatkan arti intrinsiknya, orang mungkin tertangkap dalam lingkungan ideologisnya, meskipun akhirnya orang menolak itu. Dalam hal ini, menurut Mannheim, kita bukan membuat interpretasi sosiologis yang sebenarnya tetapi interpretasi ideologis.
22. Mannheim, "The ideological and the sociological interpretation...", hal. 125. Tampak bagi saya istilah-istilah perbedaan Mannheim tidak jelas dari titik pandangan logika. Alternatif utama antara mereka yang menekankan persatuan dari immanent dan fungsional dan mereka yang menekankan incommensurability (ketidakseimbangan) mereka. Dengan begini yang tersebut nomor dua mungkin dibagi menjadi mereka yang menekankan arti immanent dan mereka yang menekankan arti fungsional yang menutup kebalikannya. Kenyataannya, perbedaan mulai dengan mereka yang menekankan relevansi arti fungsional dan mereka yang mengadakan bahwa itu dapat diabaikan sama sekali. Sebagai akibatnya, Mark dapat muncul sebagai sub group di dalam yang tersebut nomor dua, yang tentu saja sama sekali tidak demikian pesoalannya.
23. Mannheim, "The problem of a sociology of knowledge", hal. 137.
24. Mannheim, "The problem of a sociology of knowledge", hal. 140.
25. Mannheim, "The problem of a sociology of knowledge", hal. 140.
26. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 256.
27. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 255
28. Mannheim, "Competetion as a cultural phenomenon", hal. 194.
29. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 254.
30. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 70
31. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 71
32. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 49
33. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 49-50.
34. Filsafat Kant membantu ide bahwa "dunia hanya dapat berhubungan dengan pikiran yang tahu, dan aktivitas mental dari subyek menentukan bentuk di dalam mana dunia muncul". Hegel dan historical school menambah dimensi historis sehingga kesatuan kesadaran dilihat sebagai proses transformasi sejarah yang tidak ada

hentinya. Akhirnya Marx mengganti "folk" dengan "class" sebagai pembawa kesadaran yang historis berevaluasi. Konsep "volkgeist" diganti dengan kesadaran golongan, atau ideologi golongan. Lihat Mannheim, Ideology and Utopia, hal. 58-60.

35. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 66.
36. Mannheim menunjukkan bahwa konsep ideologi total membawa serta "keberanian untuk menundukkan tidak hanya pandangan, termasuk titik pandangannya sendiri kepada analisis ideologis." *(ideology and Utopia, hal. 69).*
37. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 83.
38. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 84
39. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 86
40. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 86
41. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 238
42. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 239. Kendati ini Mannheim mengusulkan di tempat lain menggunakan konsep ideologi sebagai "pandangan yang tak boleh tidak berasosiasi dengan situasi sejarah dan sosial tertentu, dan Weltanschauung dan gaya pikiran terlibat di dalamnya. (hal. 111).
43. Mannheim, "Conservative thought", dalam *from Karl Mannheim,* hal. 134. Outhwaite dengan tepat menunjukkan, bahwa rupa-rupanya anda ambiguity (dwi arti) mengenai apakah yang diperselisihkan itu interpretasi dari Weltanschauung atau interpretasi dari fenomena kultural lainnya yang berhubungan dengan Weltanschauung. Bagaimanapun juga, seperti dia sarankan, keduanya itu bertalian dalam "kalangan hermeneutic". Lihat W. Outhwaite, *Understanding Social Life, The Method Called Verstehen,* Allen & Unwin, 1975, hal. 77.
44. Lihat tentang ini Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 276-277.
45. Mannheim, "Conservative thought", hal. 136.
46. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 277
47. Mannheim, Conservative thouht, hal. 177
48. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 277-278
49. Mannheim, "Conservative thought", hal. 180. Orang dapat melihat di sini tingkat sampai di mana Mannheim merintis metode yang

akan dipopulerkan Goldmann kelak. Lihat tentang ini, hal. 122-129 buku ini.

50. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 87.
51. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 173.
52. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 177. Orang mungkin bertanya siapa yang harus memutuskan apakah utopia itu relatif atau absolut. Lagi-lagi pendapat akan dibagi antara pendukung dan menentang Status quo, Mannheim tidak memberi kriterium obyektif, tetapi sebaliknya, menggarisbawahi kenyataan bahwa "tiap-tiap definisi dalam pikiran sejarah harus bergantung pada perspektif seseorang,"
53. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 183.
54. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 184.
55. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 87.
56. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 94.
57. Mannheim, "Competition as a cultural phenomenon", hal. 221-222.
58. Mannheim, "Competition as a cultural phenomenon", hal. 222.
59. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 135-136.
60. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 143-144
61. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 139.
62. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 167.
63. Sebagai bukti lebih lanjut mengenai masalah-masalah Mannheim tentang persoalan ini orang boleh mengutipnya lagi: "Walaupun begitu, meski ada konsensus ex post atau stratum pengetahuan yang semakin luas yang berlaku untuk semua partai, kita harus menahan diri agar tidak disesatkan oleh ini atau melalaikan kenyataan bahwa pada waktunya tiap-tiap titik sejarah tertentu ada jumlah besar pengetahuan yang dapat kita gunakan yang hanya dilihat dalam perspektif sosial." (ideology and Utopia, hal. 168). Maka dia selalu bergelantungan antara sinthesis dari intelegensinya yang tak terikat dan perspektif intelektual yang ditentukan secara sosial.
64. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 227.
65. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 225.
66. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 236.
67. Lihat note 42 pada chapter ini.

68. Mannheim, *Ideology and Utopia,* hal. 249.
69. Kalau seperti Mannheim akui, kenyataan bahwa semua pikiran tidak bertahan dengan setiap sejarah tertentu itu, walaupun demikian tidak merampasnya dan semua kemungkinan untuk mencapai kebenaran (Ideology and Utopia, hal. 124) orang bertanya dalam hati, mengapa Marx harus mengakui sifat ideologis dari teorinya sendiri. Tentu saja jawabannya ialah bahwa Mannheim salah memahami konsep ideologi Marx, dan membuatnya menjadi ekuivalen dengan penetapan pengetahuan sosial umum.
70. Gurvitch mengritik Mannheim untuk konsesi ini kepada epistimologi. Dia berpendapat pertimbangan-pertimbangan nilai tidak ada hubungannya dengan sosiologi. Menurut Gravitch kesulitan-kesulitan yang Marx, Durkheim, dan Mannheim temui berasal dari prakonsepsi-prakonsepsi filsafat. Evaluasi validitas pikiran adalah soal filsafat dan karena itu harus ditinggalkan di luar. Karena itu, Gurvitch mengusulkan ide bahwa sosiologi pengetahuan tidak dapat melayani untuk tidak mengesahkan pengetahuan palsu atau tidak dapat tidak membingungkan atau "tidak memindahkan" itu, "itu bukan fungsinya memutuskan kebenarannya isi pengetahuan". Lihat G. Gurvitch, *The Social Frameworks of knowledge,* M dan K. Thompson (terjem.), Basil Blackwell, 1971, hal. 10-13. Jika Mannheim tunduk kepada relativisme, Gurvitch dalam gilirannya melemahkan sosiologi pengetahuan dari nilai kritis apapun, dengan begitu mengubahnya menjadi semacam inventaris skema-skema klasifikasi yang tidak abstraksinya membuatnya tak berguna untuk analisis pengetahuan, jangankan ideologi.
71. Danto dengan tepat menunjukkan bahwa kita harus tidak mengacaukan penyebab-penyebab dari kepercayaan dengan sebab-sebab untuk kepercayaan (lihat A.C, Danto, *Analytical Philosophy of History,* Cambridge University Press 1965, hal. 97). Kita dapat memindahkan ini ke dalam lapangan ideologi dengan mengatakan bahwa sumber-sumber sosial dari pikiran sejarah tidak menghabiskan (membuang) validitas isi itu sendiri. Analitis kritis dari isi itu sendiri diperlukan.
72. Lihat T.Adorno, *Negative Dialectics,* E.Aston (terjem.) Poutledge & Kegal paul, 1973, hal. 197.

73. A.Schaff, "Marxisme at sociologie de la connaisance", *L'Homme et le Societe"*, No.10, Oktober-Desember 1968, hal. 125-126.
74. Teori ideologi Marx dalam pengertian ini jauh lebih spesifik dalam menentukan macam distorsi-distorsi yang tidak diakibatkan ideologi. Inilah sebabnya mengapa, berlawanan dengan apa yang Mannheim kira, Marx tidak melepaskan semua pikiran borjuis sebagai ideologis tetapi agak melihat campuran aspek-aspek ideologi dan ilmu pengetahuan yang bervariasi bersama dengan perkembangan kontradiksi-kontradiksi sosial.
75. Lihat tentang ini K.Lenk, "Problemgeschichtliche Einleitung", dalam K.Lenk (ed.), *Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie,* H.Luchterhand, Berlin, 1970 hal. 54.
76. R. Goldmann, *Marxisme at Sciences humaines*, Gallinard, paris, 1970, hal. 18.
77. Goldmann, hal. 21
78. L.Goldmann, "Ideology and Writing", *The Times Literary Supplement,* 2 September 1967, hal. 904.
79. Goldmann, Ideology and Writing", hal. 904.
80. L.Goldmann, "Introduktion Generale, dalam M.de gaudillac. L.Goldmann, *et,al., Entretiens sur les notions de "Genese" et de "Structure",* Mouton & Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, 1965, hal. 10.
81. Goldmann mengakui perbedaan yang penting antara Dilthey di satu pihak dan Luka'cs dan Pidget di pihak lain. Dilthey memang betul yang pertama yang menekankan kepentingan komprehensi (pengertian), tetapi dia menekankan itu dari titik pandangan yang non-dialektikal dan dengan cara yang begitu kabur, sehingga dia dicegah ia dari menyelesaikan sembarang analisis yang keras positif. Luka'cs dan Piaget sebaliknya, akan memberi penjelasan metodologi yang sempurna pada konsep struktur genetik, dan akan membatasi dengan tepat dan jelas pemakaian positifnya. Lihat Goldmann, *The Hidden God,* P.Thody (terjem.), Rautledge & Kegan Paul, 1964, hal. 14. Juga Goldmann, *Marxisme et Sciences Humanies,* hal. 28.
82. Goldmann, *The Hidden God,* hal. 10.
83. Goldmann, *The Hidden God,* hal. 14-15.

84. Goldmann, The Ideology and Writing, hal. 904.
85. Goldmann, *The Hidden God,* hal. 17.
86. Begitu juga konsep pandangan dunia, menurut Goldmann, memungkinkan seseorang membedakan antara statements yang serupa, yang walaupun begitu mempunyai arti-arti yang sama sekali berlawanan (kebalikannya). Sebagai contoh dia menyebutkan teori predestinasi (taqdir ilahi) dari Jansenisme dan Calvinisme, dalam statement mereka, mereka tidak begitu berbeda, namun mereka termasuk pandangan-pandangan dunia yang sama sekali berbeda. Lihat Goldmann, *The Hidden God,* hal. 8.
87. Goldmann, *The Hiddde God,* hal. 17.
88. Goldmann, *Marxisme et Sciences humaines,* hal. 125-126.
89. L. Goldmann, *The Human Sciences and Philosophy,* H.White and R.Auchor (terjem.), cape, 1973, hal. 65.
90. Lihat Goldmann, *The Hidden God,* Chapter 6, hal. 103, di sana-sini.
91. Goldmann, *The Human Sciences and Philosophy,* hal. 64.
92. Goldmann, *The Human Sciences and Philosophy,* hal. 51.
93. Goldmann, *The Human Sciences and Philosophy,* hal. 52
94. Goldmann, *The Human Sciences and Philosophy,* hal. 56
95. Goldmann, *The Human Sciences and Philosophy,* hal. 103
96. Goldmann, *The Human Sciences and Philosophy,* hal. 57.
97. Mengingat kepada kita bahwa analisis Goldmann yang gemilang mengenai buku Marx *Theses on Feuerbach* praktis tidak apa-apa yang dikatakan tentang thesis yang kedua. Lihat .Goldmann, *Marxisme et Sciences Humaines,* hal. 174-175.
98. Kritik Glucksmann pada Goldmann tidak begitu terkekang dalam hal ini. Dia menuduh Goldmann mengenai Neo Hegelianisme dan menguatkan bahwa "teori diingkari sembarang otonomi, dan menjadi pernyataan kesadaran golongan daripada ilmu pengetahuan yang dapat menganalisis dengan keras dan dapat memberi kerangka untuk strategi politik". Lihat M. Glucksmann, "Lucian Goldmann, humanist or Marxist-Marxist", *New Reft Review,* No. 56, Juli - Agustus, 1969, hal. 49. Meskipun demikian, orang harus mengetahui nada tinggi strukturalis yang keras dari kritik Glaucksmann dan revaluasi ilmu pengetahuan yang dinilai ber-

lebihan dalam penyediaan strategi politik. Memang benar bahwa ilmu pengetahuan tidak dapat diserahkan ke dalam kesadaran golongan, *mamun juga tidak dapat mengganti* untuk praktek golongan. Ini adalah masalah interpretasi-interpretasi strukturalis yang memahami teori sama sekali terpisah dari perjuangan kelas dan membuatnya menjadi untuk pembebasan, tanpa mengindahkan praktek dari golongan yang membebaskan. Dalam pengertiaan ini, desakan Goldmann pada hubungan-hubungan antara teori dan perjuangan kelas berada dalam tradisi Marxist yang terbaik. masalah itu ialah bahwa dia menekankan kesatuan mereka tanpa cukup mendesak pada perbedaan mereka. Strukturalisme yang statis jatuh pada ujung yang lain dengan mendesak hanya pada perbedaan mereka dan tidak mengindahkan kesatuan mereka.

99. Goldmann, The Hidden God, hal. 98.

5. Ideologi dan Analisis Struktural

1. K. Marx dan F.Engels, *The German Ideology*, C. Arthur (ed), Lawrence dan Wishart, 1970, hal. 50 - 51.
2. Lihat tentang ini E. Neron, "Ideologia y sociologia; para tuna pragmatika de las ciencias sociales" dalam R. Zuniga (ed.), *Instinto, mutivaction, valores e ideologia,* Ediciones Universitarias de Valparaiso, Valparaiso, 1971, hal. 75. Orang harus mencatat meskipun begitu, bahwa untuk neron dan strukturalis-strukturalis lainnya, ideologi adalah tingkat arti yang terdapat dalam tiap-tiap pembicaraan sebagai dimensi konotatif. Rupa-rupanya bagi saya konotasi itu tidak harus disamakan dengan ideologi. Memang ideologi adalah tingkat arti dalam pembicaraan, tetapi mungkin absen dari pembicaraan itu, bahkan ini mempunyai beberapa konotasi.
3. F. de Sanssure, *Cours de Linguistique Generale,* Payoh Paris, 1949, hal. 43 dan 124.
4. Keterangan yang baik tentang ajaran-ajaran dasar dari ilmu bahasa struktural dapat dicari dalam R. Barthes, *Elements of Semiology,* A. Ravers and C. Smith (terjem), Cape, 1967.

5. P. Ricoeur, "Structure et hermeneutique", *Esprit,* No. 522, volume 2, November 1963, hal. 599.
6. A. Schaff, *Structuralisme et Marxisme,* Antropos, Paris, 1974, hal. 23.
7. R. Barthes, *Mythologies*, A. Ravers (terjem.) Cape, 1972 hal. 144 - 155. Lihat juga Barthes, *Elements of Semiology,* hal. 89.
8. A. Y. Greimas, Semantique Structurale, Larausse, Paris, 1966, hal. 123 - 126.
9. Lihat Barthes, *Mythologies,* hal. 115, dan *Elements, of Semiology,* hal. 90. Ada juga kemungkinan lain yaitu dimasukkannya sistem pertama ke dalam sistem kedua. Ini terjadi bila sistem ERC menjadi *isi* dari sistem kedua. Menurut Barthes, ini demikian halnya dengan semua bahasa meta (meta-languages), yaitu sistem-sistem yang tingkat isinya dibentuk oleh sistem yang memberi arti (signifying system).
10. Barthes, *Mytologies*, hal. 177 dan 123.
11. Barthes, *Mytologies*, hal. 32. Macam analisis ini dapat juga didapatkan tentang hal bergulat, margarine, kepandaian masak-memasak ornamental, striptease, dan lain-lain. Barthes mengambil hampir tiap aspek kehidupan, seperti yang digambarkan dalam majalah-majalah, dan menunjukkan fungsi "ideological"nya yang dikonotasikan.
12. R. Barthes, *Systeme de la mode,* Editions du Senil, Paris, 1967.
13. Barthes, *Syteme de la mode*, hal. 231.
14. Culler mengatakan bahwa analisis Barthes mengenai tingkat retorik dari sistem mode (cara) itu lebih partinent dan berhasil daripada laporannya tentang kode vestimentary. Lihat J. Culler, *Structuralist Poetics*, Routledge dan Kegan Paul, 1975, hal. 38. Namun orang bertanya dalam hati sampai tingkat mana analisis ini sebenarnya "Linguistic" (mengenai ilmu bahasa) dan tidak seperti seakan-akan bagi saya, faham tradisional yang baik yang tidak dapat menuntut privilese metodologi.
15. Barthes, *System de la mode,* hal. 237 (terjemahan saya).
16. Metodologi yang didasarkan atas ilmu bahasa struktural menuntut supaya lebih "ilmiah" atau lebih presis dari pada pendekatan hermeneutic. Namun bilamana titik (persoalan) itu ialah bagaima-

na menentukan dengan teliti struktur-struktur urutan kedua (second-order structures), maka metodologi strukturalisme lebih berkembang. Juga rupanya tidak ada banyak perbedaan antara pencarian untuk struktur dasar yang terletak dibawahnya dan pencarian untuk pandangan dunia. Sebenarnya Barthes membicarakan tingkat mitos sebagai menyumbang untuk membentuk "pandangan dunia umum" lingkungan mana tugas analisis bahasa harus berhenti untuk menggabungkan kembali dunia sejarah. Lihat Barthes, *Systeme de la mode,* hal. 238. Barthes mengakui kemudian bahwa semiologi asal mulanya didasarkan atas "euphoric dream of scientificity" (impian keilmiahan yang curphorac). Lihat *Tel Quel,* No. 47, 1971, hal. 97.

17. Lihat Greimas.
18. Greimas, hal. 144 - 171. Greimas mengakui bahwa semantik adalah relatif (saudara) yang miskin di dalam ilmu bahasa, tetapi mendesak pada kepentingan studi ilmiah yang bermakna. Menurut Greimas, kendati transposisi Racau, Barthes dan Le'vi-Strauss akan "sikap-sikap epistimologis" yang diambil dari ilmu bahasa ke dalam lapangan refleksi lain, masih tidak ada "methodological catalist" yang benar-benar didasarkan atas ilmu bahasa. Dia menginginkan semantik supaya memainkan peranannya dalam mengatasi kekurangan ini.
19. Culler, hal. 82.
21. Greimas secara kira-kira mengikuti skema yang dimaksudkan oleh V. Propp dalam bukunya *Morphology of the Russian Populer Tale.* Propp menganalisis dongeng rakyat Rusia dengan sarana model di mana pelakunya-pelakunya dibatasi oleh lingkungan gerakan mereka, yaitu oleh beberapa fungsi yang selalu mereka lakukan. Karena itu tiap pelaku dirubah menjadi tipe atau golongan pelaku yang ada dalam tiap-tiap dongeng. Propp sampai pada tujuh oktan yang dasar-dasar (seven basic octants); bangsat (penjahat), donor, pembantu, orang yang dicari, dispatcher (pengirim, pesuruh); pahlawan dan pahlawan palsu. Lihat Greimas, *Semantique structurale,* hal. 174 -175.
22. Greimas, *Semantique Structurale,* hal. 181.
23. Culler, hal. 75.

24. Lihat tentang ini, E. Neron and S. Fisher, "Baranne est une Creme", *Comunications,* No. 22, 1973, hal. 162. Culler dengan tepat menyatakan bahwa kesulitan tidak hanya kenyataan bahwa "konteks yang menentukan arti-arti yang berbeda, tetapi juga kenyataan bahwa "konteks yang menentukan arti kalimat itu lebih banyak daripada kalimat-kalimat lain dalam teks, itu adalah kompleks pengetahuan dan harapan-harapan dengan tingkat specificity yang bermacam-macam, semacam kompetensi interpretatif yang dalam prinsip dapat digambarkan (diuraikan) tetapi yang dalam praktek ternyata sangat refractory (sukar dicairkan). Lihat Culler, hal. 95.
25. Lihat umpamanya percobaan yang dibuat oleh L.F.Ribeiro untuk menginterpretasikan beberapa konflik politik atas dasar model ini L.F. Ribeiro dan kawan-kawan, *Sobre la justicia en Chile,* Ediciones Universitarias de Valparaiso, Valparaiso, 1973.
26. Culler, p. 91.
27. Lihat tentang ini K. Kosik, *Dialectica de la concreto,* A. Sancher (terjemahan), Grijalbo, Mexico, 1967 hal. 173.
28. U. Eco, *La Struttura assente*, Bompiani, Milan, 1968, hal. 55 - 58.
29. P. Bourdilu, *Esquisse d'une theorie de la pratique,* Droz, Geneva, 1972, hal. 186.
30. Culler menyatakan dalam pengertian ini bahwa aplikasi langsung teknik-teknik untuk deskripsi bahasa tidak berguna sebagai metode analisis literer. Sebabnya adalah biasa saja bahwa pengarang dan pembaca membawa kepada teks itu lebih banyak daripada pengetahuan bahasa dan pengalaman tambahan itu adalah apa yang membimbing orang dalam persepsi dan konstruksi pola-pola yang relevan". Lihat Culler, hal. 95.
31. E.Veron, "Communicacion de masas y produccion de ideologias: acerca de la constitucion del discurso burgues in la prensa semanal", *Revista Ratinoamericana de Sociologia,* No. 1, 1974, hal. 15.
32. Culler, hal. 259.
33. Sebenarnya Levi-Strauss menuntut menjadi penerima tiga pengaruh yang penting, yaitu, ilmu bahasa struktural, geologi dan

Marx, yang terakhir itu terutama melalui the *Preface to Contribution to the Critique of Political Economy dan The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte.*

34. K.Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte,* dalam K. Marx, and F. Engels, *Selected Works* dalam satu jilid, Lawrence & Wishart, 1970, hal. 96.
35. C. Le'vi-Strauss, *Structural Anthropology,* C. Jacobson (terjem.), Penguin, 1972, hal. 3.
36. Le'vi-Strauss, hal. 33.
37. Le'vi-Strauss, hal. 47: "The Kinship System is a Language (sistem pertalian keluarga adalah bahasa), tetapi bukan bahasa umum, dan masyarakat dapat lebih menyukai cara-cara lain untuk menyatakan dan untuk bertindak." Juga, hal. 62: "pertanyaan dapat diajukan apakah aspek-aspek kehidupan sosial yang berbeda-beda (termasuk seni dan agama) tidak membentuk fenomena yang sifat di dalamnya sama seperti sifat bahasa".
38. C. Levi-Strauss, *Totemism,* R. Needham (terjem.), Penguin, 1973, hal. 84.
39. Le'vi-Strauss, *Structural Anthropology,* hal. 229.
40. C.Le'vi-Strauss, *The Savage Mind,* Weidenfeld & Nicolson, 1974, hal. 22. Levi-Strauss, dengan begitu membedakan antara ahli ilmu pengetahuan dan pembuat mitos atau *"bricoleur".*
41. Le'vi-Strauss, *Structural Anthropology,* hal. 230.
42. Lihat Le'vi-Strauss, *The Savage Mind,* hal. 9 - 16.
43. Le'vi-Strauss, *The Savage Mind,* hal. 9.
44. Dalam pengertian ini orang dapat menyatakan bahwa Le'vi-Strauss lebih dekat Marx daripada Engels, Lenin dan Mao sejauh yang terakhir itu memandang alam sebagai bertentangan dalam essencenya, bebas dari praktek manusia.
45. Le'vi-Strauss, *The Savage Mind,* hal. 95.
46. Le'vi-Strauss, *The Savage Mind,* hal. 95.
47. Le'vi-Strauss, *The Savage Mind,* hal. 95.
48. Le'vi-Strauss, *Structural Anthropology,* hal. 209.
49. C. Le'vi-Strauss, "Reponses a quelques questions", *Esprit,* volume 2, no. 322. November 1963, hal. 640.

50. M. Glucksmann, *Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought*, Routledge & Kegan Paul, 1974, hal. 80.
51. Le'vi-Strauss, *Structural Anthropology*, hal. 211.
52. Le'vi-Strauss, "The story of asdiwal", N. Mann (terj) dalam E. Leach (ed), *The Structural Study of Myth and Totemism.*, Tavistoch, 1973, hal. 17.
53. Le'vi-Strauss, *Structural Anthropology*, h. 214. Berlawananan dengan pendekatan semantik (lima arti) Greimas, Le'vi-Strauss menganggap bahwa pengertian selalu berasal dari kombinasi elemen-elemen yang mereka sendiri tidak penuh arti. Lihat Le'vi-Strauss "Reponses a guelques questions", hal. 637. Ricoeur menyimpulkan dalam hal ini bahwa untuk Levi-Strauss pikiran liar adalah pikiran orde (ketertiban). Namun itu adalah pikiran yang tidak memikir. Maka untuk mengertinya tidak perlu mengerti maksud (niat) cukup memahami susunan yang tidak sadar. Ini dapat digambarkan sebagai pilihan untuk sinteks (syntax) pada semantics (ilmu arti) lihat Ricoeur, hal. 607.
54. M. Douglas, "Arti mitos dengan spesial menyebutkan: La geste d' Asdiwal" dalam Leach, hal. 64.
55. K. O. Burridge "Le'vi-Strauss and Myth", dalam Leach, hal. 106.
56. Culler, hal. 43.
57. C. Levi-Strauss, *The Raw and Cooked*, J.P.D. Weightman (terjem), Harper & Raw, New York, 1975, hal. 341.
58. N. Yalman, "The raw; the cooked: Nature: Culture - Observations on *Le eru et le cuit"*, dalam Leach, hal. 82.
59. Culler, hal. 48.
60. Lihat Ricoeur, hal. 607, Eksposisi dan kritik Ricoeur pada teori Le'vi-Strauss adalah satu dari yang terbaik yang ada.
61. Ricoeur, hal. 608. Recoeur mengatakan bahwa temporality (keduniawian), hubungan antara sinkroni dan diakroni, mempunyai arti yang berbeda untuk masing-masing pola. Tapi pola-pola ini adalah tipe-tipe murni saja dalam kutub-kutub yang paling ujung. Di tengah-tengah ada serangkaian kombinasi-kombinasi yang bervariasi menurut apakah sinkroni itu lebih penting dari diakroni atau sebaliknya.
62. Le'vi-Strauss, *Structural Anthropology*, hal. 23.

63. Le'vi-Strauss, *The Raw and the Cooked,* hal. 12.
64. Y. Rossi, *"Intelectual antecedents of Le'vi-Strauss's notion of unconscious in Culture,* Dutton, New York, 1974, hal. 17.
65. Ricoeur, hal. 618.
66. Bourdieu, hal. 178.
67. H. Refebvre, *Au-dela du structuralisme*, Anthropos, Paris 1971, hal. 272 dan 277. Kata Refebvre gerakan konteks strukturalisme dalam sejarah sudah tentu berlebihan. Strukturalisme tidak menghadapkan sinkroni pada diakroni, Setidak-tidaknya pasti bukan Le'vi-Strauss. Seperti Ricouer tunjukkan apa yang Strukturalisme tunjukkan ialah bahwa diakroni.....

G. Mc. Lennan, V. Molina dan R. Peters, "Althusser's theory of ideology" dalam Center for contemporary Cultural studies (ed)) *on Ideology,* Hutehinson 1978, hal. 9.

84. Althusser, *For Marx,* hal. 233.
85. Althusser, "practica teorica..." hal. 54-55
86. Althusser, "Practica teorica..." hal. 49.
87. Althusser, "Practica teorica..." hal. 50.
88. Althusser, *For Marx,* hal. 232.
89. Althusser, "Practica teorica", hal. 54.
90. Althusser, "Practica teorica"..., hal. 55.Keterangan yang serupa dapat didapatkan dalam L. Althusser, *Reading Capital,* B. Brewster (terjem.), New Left Books, 1975, h. 66: "Mekanisme produksi "Society effect" ini baru lengkap bila semua efek mekanisme telah diterangkan, sampai titik di mana mereka itu diprodusir dalam bentuk-bentuk efek-efek yang merupakan hubungan individu-individu yang konkrit, sadar atau tak sadar efek-efek fetishisme ideologi.... di dalam mana orang-orang secara sadar atau tak sadar menjalani hidup mereka".
91. Althusser, "Practica Teorica", hal. 48 - 49 dan 56 - 7.
92. Althusser, *For Marx,* hal. 184.
93. Althusser, *Reading capital,* hal. 52.
94. Althusser, *Lenin and Philosophy,* hal. 151 - 152.
95. Althusser, *Lenin and Philosophy,* hal. 152.

96. Althusser, *Lenin and Philosophy,* hal. 150.
97. Althusser, *Lenin and Philosophy,* hal. 128.
98. Althusser, *Lenin and Philosophy,* hal. 141. Althusser membuat daftar aparat-aparat negara ideologis seperti pendidikan, keluarga, sistem hukum, serikat kerja, komunikasi, politik, kultur, agama (hal. 136 -137). Perry Anderson mencatat bahwa, dalam memakai terminologi ini, Althusser menyesuaikan satu dari rumus-rumus Gramsci yang menghapus semua perbedaan antara negara dan masyarakat sipil. Akibat dari ini ialah ketidakmungkinan membedakan antara demokrasi borjuis dan fasisme. Lihat P. Anderson, "The antinomies Gramsci", *New Left Review,* no. 100, November 1975 Januari 1977, hal. 36.
99. Althusser, *Lenin and Philosophy,* hal. 147.
100. Althusser, *Lenin and Philosophy,* hal. 153.
101. Althusser, *Lenin and philosophy,* hal. 156.
102. Althusser, *Lenin and Philosophy,* hal. 159
103. K. Marx, *Grundrisse,* Penguin, 1973, hal. 105.
104. Marx, *Capital,* Volume 1, hal. 179.
105. K. Marx, surat kepada Annenkov, 28 Desember 1846, dalam K. Marx and F. Engels, *Selected Correspondence,* I. Lasher (terjem), Progress Publishers, Moscow, 1975, hal. 36.
106. Althusser, *Lenin and Philosophy*, hal. 148.
107. Artikel tentang ISA yang diterbitkan dalam Althusser, *Lenin and Philosophy,* yang ditulis antara Januari dan April 1969, Past Scriptum (lihat hal. 170 - 173) ditulis dalam April 1970.
108. Hirst, hal. 388.
109. Hirst, hal. 398 - 401.
110. Ranciere, hal. 232 - 233. Ranciere dengan tepat membantah bahwa dengan mengikuti konsepsi Althusser orang dapat mudah sampai pada absurd proposition (pernyataan yang tidak masuk akal) bahwa keseluruhan (totality) sosial pada umumnya mengakibatkan eksistensi superstruktur politik dan karena itu, bahwa fungsi-fungsi umum dari negara itu dapat ditetapkan sebelum munculnya perjuangan kelas (lihat h. 237). Untuk beberapa komentar yang menarik tentang kritik Ranciere, lihat Ted Benton, "Ranciere and Ideology, *Radical Philosophy,* No. 9., Winter, 1974.

111. Hirst, hal. 388.
112. Hirst, hal. 390.
113. Althusser, *Essays in Self-Criticism,* hal. 121, Diskusi Self-criticism Althusser mengenai hubungan antara ideologi dan ilmu pengetahuan dapat didapatkan dalam chapter berikutnya.
114. Hirst, "Althusser's theory and ideology", hal. 400.
115. Dalam pengertian inilah Marx menuduh sosialis-sosialis utopia mencari "regenerating science" (ilmu pengetahuan yang timbul lagi) dalam pikiran mereka tanpa mengerti hubungan ilmu penge- tahuan ini dengan gerakan sejarah. Lihat K. Marx, *The Poverty Philosophy,* Martin Laverence, 1966, hal. 106.
116. Ranciere, hal. 239-241.
117. Lihat R. Coward and I. Ellis, *Language of Materialism,* Routledge & Kegan Paul, 1977. Teks ini adalah pengantar yang sangat baik pada pikiran *Tel Quel.*
118. I. Kristeva, "L'engendrement de la formule", *Tel Quel,* No. 37, 1969, hal. 35.
119. I. Kristeva, *Le Texte du roman,* Mouton, The Hague, 1970, hal. 67 - 69, dikutip oleh Coward dan Ellis, hal. 52.
120. I. Kristeva, "L'engendrement de la formule", hal 35.
121. R. Barthes S/Z, Cope, 1974, hal. 9.
122. J.L. Baudry, "Ecriture, fictein, ideologie", *Tel Quel,* No. 31, 1967, hal. 22.
123. Coward and Ellis, hal. 2.
124. Coward and Ellis, hal. 61.
125. Coward and Ellis, hal. 67.
126. Coward and Ellis, hal. 73.
127. Coward and Ellis, hal. 75.
128. Coward and Ellis, hal. 91.
129. I. Kristeva, *La Revolution du langage poetique,* Seuil, Paris, 1974, h. 103, dikutip oleh Coward and Ellis, hal. 90.
130. P. Sollers, "De quelques contradiction", *Tel Quel,* No. 38, 1969, hal. III.
131. Sollers, hal. III.
132. Coward and Ellis, hal. 82.
133. Coward and Ellis, hal. 82.

134. D. Adlam and A. Solfield, "A matter of language", *Ideology and Consciousness,* No. 3, Spring, 1978.
135. Artikel Laplanche dan Reclaere dapat didapatkan dalam *Yale French Studies,* No. 48, 1972, hal. 118 - 179. Sangkalan Lacan terdapat dalam kata pengantar pada A. Lemaire, *Jacques Lacan,* Rautledge & Kegan Paul, 1977.
136. Adlam and Salfield, hal. 108.
137. Dalam hal ini soal Adlam dan Solfield (hal. 101) rupa-rupanya sangat pertinent (tepat) dalam pengertian bahwa korespondensi (kesepadanan) antara subjek dalam ilmu bahasa dan "subjek" dalam Marxisme harus ditunjukkan, dan bahwa Coward dan Ellis baru saja menganggap artikulasi (ucapan yang nyata) mereka itu tidak problematik.
138. Marx and Engels, *The German Ideology,* hal. 42.
139. Marx, *Capital,* Volume 1, hal. 173
140. Marx and Engels, *The German Ideology,* hal. 58.
141. Sichere menuduh Tel Quel akan idealisme berkedok sebagai materialisme. Dalam gaya yang sarkostis (pedas) dia menunjukkan pada tipuan idealisme yang terakhir; muncul sebagai materialisme. Dia mengatakan bahwa "sekarang tiap orang sedikit banyak adalah materialist. Penulis-penulis, karena mereka berhubungan dengan bahan-bahan bahasa. Pelukis-pelukis karena mereka menyentuh warna. Ahli-ahli musik karena mereka menangani bunyi (suara). Psikoanalisis-psikoanalisis karena mereka bekerja pada denyut nadi. Kita berada dalam materialisme tanpa mengetahui itu". Tetapi tentu saja apa pendapat Marx dan Engels tentang materialisme tidak pernah diperhitungkan. Lihat B. Sichere, "Le faux materialisme "tel quel", contre les interpreteurs" dalam *Marxisme - Leninisme et psychanalyse,* Maspero, Paris, 1975, hal. 111 - 112.
142. Coward and Ellis, hal. 91.
143. K. Marx, *Theses on Feuerback,* dalam Marx dan Engels, *The German Ideology,* hal. 121, thesis III.

6. Ideology dan Ilmu Pengetahuan: Marx dan Pendekatan Kontemporer.

1. Lihat A. Schaff, "Marxisme et sociologie de la connaissance", *L'Home et la Societe,* No. 10, Oktober - Desember 1968, hal. 141. Schaff membantah bahwa golongan-golongan revolusioner mempu- nyai kepentingan yang terjadi bersamaan (yang bersetujuan) dengan arah perkembangan sosial sehingga kesadaran mereka adalah gam- baran realita sebenarnya, sebaliknya, golongan-golongan keturunan atau konservatif, dengan menentang perkembangan sosial untuk membela kepentingan mereka membutakan diri terhadap (tidak mau tahu tentang) kebenaran. Dalam buku yang lebih baru *(Structuralisme et Marxisme,* Anthropus, Paris, 1974), Schaff me- makai sikap yang lebih hati-hati dengan menyatakan bahwa masa- lah scientificity of ideology (keilmiahan ideologi) mempunyai "otonomi yang relatif". Ideologi, dalam laporan ini, ditentukan tidak hanya oleh kepentingan golongan tetapi juga oleh "bahan-bahan intelektual" dengan mana itu dibangun. Dua aspek ini tidak identik, kendati kenyataan bahwa yang tersebut nomor dua itu sebagian tergantung pada yang pertama untuk....

memecahkan dunia materiil dalam ide itu. Marx mencoba menyampaikan keperluan meninggalkan dunia ide untuk memandang pada realita materiil seperti adanya. Dia tidak mengadakan tuntutan empericist tentang bagaimana realita ini harus difahami. Konsep praktek dengan mana dia membantah pada materialisme lama membetulkan (memulihkan) keseimbangan sejauh realita eksternal harus tidak difahami sebagai objek tertentu melulu. Masalah pada tingkat ini bukan empirisisme kenyataan bahwa appearances (wujud atau rupa) hanya dipandang sebagai ide-ide filsafat saja. Ini sebagian adalah hasil dari kenyataan bahwa Marx mengritik filsafat dan belum ekonomi politik (lihat note 23 pada chapter ini).

22. Lihat tentang ini halaman 54 - 55 buku ini

23. Lihat note 21 pada chapter ini. Sebenarnya bahwa sebelum *Grundrisse* Marx sudah waspada akan perbedaan antara essence dan apperarance (hakiki dan rupa). Ini ditunjukkan oleh komentarnya tentang Feuerbach ke dalam *The German Ideology,* yang kegagalannya, dia katakan adalah bukan karena dia menggantungkan *'sensuous appearance'* (rupa nikmat) kepada sensuous reality (realita nikmat) yang ditetapkan dengan penyelidikan yang lebih teliti dalam kenyataan-kenyataan nikmat (sensuous facts). Kegagalan Feuerback karena dia mempunyai konsepsi filsafat tentang essence (hakiki). Meskipun demikian, keseluruhannya memang benar bahwa desakan Marx bukan pada perbedaan ini. Lihat *The German Ideology,* (versi besar), N.B. hal. 56.
24. K. Marx, *Wages, Price and Profit,* dalam K. Marx and F. Engels, *Selected Works* dalam satu volume, Lawrence & Wishart, 1970, hal. 207.
25. Marx, *Capital,* Volume 3, hal. 817.
26. Lihat tentang ini Marx, *Grundrisse,* M. Nicolaus (terjem) Penguin, 1972, hal. 164.
27. Marx tidak pernah mendefinisi ideologi sehubungan pasangan-pasangan essense-appearance. Sebenarnya, bahkan nama ideologi hampir seluruhnya absen dari tulisan-tulisan ekonominya yang dewasa. Meskipun demikian, seperti halnya otonomi ide-ide yang nyata itu timbul dari kehidupan materiil itu sendiri, tipuan-tipuan lainnya timbul dari appearances (rupa) dari kehidupan materiil itu. Rupa hanya logika yang dapat menjelaskan konsep ideologi untuk menerangkan konsep tersebut.
28. Marx, *Capital,* Volume 1, hal. 79.
29. Marx, *Grundrisse,* hal. 700.
30. K. Marx, *Theories of Surplus-Value,* Lawrence & Wishart, 1969, volume 1, hal. 391. Lihat juga hal. 176 dan volume 3, hal. 443. Juga Marx, *Capital,* volume 1, hal. 341, dan *Gundrisse,* hal. 693 - 695, 699 - 700 dan 704.
31. Marx, *Grudrisse,* hal. 693. Lihat juga "First draff of "The civil war in France", dalam Marx, *The First International and After,* D. Feuerback (ed) Penguin, 1974, hal. 259; "Hanya golongan buruh dapat membalikkan ilmu pengetahuan dari alat pemerintahan

golongan menjadi kekuatan rakyat, membalikkan orang-orang yang berilmu pengetahuan dari kaki tangan sampai parasit-parasit pemburu tempat, prasangka golongan dan sekutu-sekutu modal ke dalam pelaku-pelaku pikiran yang bebas". Dalam pidato pada ulang tahun surat kabar rakyat pada tahun 1856 Marx menguatkan. "Semua hasil penemuan dan kemajuan kita rupanya membantu kekuatan material dengan kehidupan intelektual, dan mengakibatkan kehidupan manusia tidak berguna dalam kekuatan material. Antagonisme antara industri modern dan ilmu pengetahuan di satu pihak, kesengsaraan modern dan penghancuran di lain pihak, antagonisme ini antara kekuatan produktif dan hubungan-hubungan sosial dari jaman kita, adalah kenyataan yang dapat diraba (berwujud) gemilang dan tidak diperdebatkan". Lihat Marx, *Surveys from Exile,* Penguin, 1973, hal. 300.

32. Marx, *Grundrisse,* hal. 699 - 800.
33. Marx, *Capital,* Volume 1, hal. 352, note.
34. Marx, *Grundrisse,* hal. 410.
35. Marx and Engels, *The German Ideology,* hal. 54. Lihat juga hal. 46 - 47, individu-individu bekerja "dibawah batas-batas material tertentu, persangkaan-persangkaan dan kondisi-kondisi yang bebas dari kemauan mereka.
36. Marx, *Capital,* Volume 1, hal. 166. Lihat juga *Grundrisse,* hal. 222. kegemaran (mania) untuk barang-barang milik itu mungkin tanpa uang, akan tetapi ketamakan itu sendiri adalah produk dari perkembangan sosial tertentu, tidak *alamiah* (natural), berlawanan dengan *sejarah* (historical).
37. K. Marx, surat kepada Kugelman, 27 Juni, 1870, dalam K. Marx and F. Engels, *Selected Correspondence,* I. Lasher (terjem), Progress Publishers, Moscow, 1975. hal. 225. Marx menunjukkan hinaan yang sama untuk Townsend yang menguatkan bahwa "rupanya adalah hukum alam bahwa yang miskin itu sampai tingkat tertentu harus pemboros (lalai akan kebutuhan masa depan)". Lihat Marx, *Grundrisse,* hal. 845.
38. K. Marx, surat kepada Kugelman, 11 Juli, 1868, dalam Marx and Engels, Selected Correspondence, hal. 196.
39. Marx, Grundrisse, hal. 931 - 832.

40. Marx, Capital, "Alterward to the second German edition", volume 1, hal. 24.
41. Marx, *Theories of Surplus-Value,* vol. 3, hal. 501.
42. Marx, *Theories of Surplus-Value,* vol. 2, hal. 118.
43. Marx, *Theories of Surplus-Value,* vol. 2, hal. 497 - 498.
44. Marx, *Capital,* "Afterward to the second German edition, vol. 1, hal. 25.
45. Marx, *Capital,* vol 1, hal. 559.
46. Marx, *Capital,* "Afterward to the second German edition, vol. 1, hal. 24.
47. Marx, *Poverty of Philosophy,* hal. 43.
48. Marx, *Capital,* Vol. 3, hal. 830.
49. Marx, *Theories of Surplus-value,* vol. 2, hal. 106.
50. Marx, *Theories of Surplus-value,* vol. 2, hal. 373 - 399, dan 173 di sana-sini, dan vol. 3, hal. 138 di sana sini.
51. Marx, *Theories of Surplus-value,* Volume 2, hal. 527 -529.
52. Marx, surat kepada Annenkov, 28 Desember 1846, dalam Marx and Engels *Selected Correspondence,* hal. 34.
53. K. Marx, *Theories of Surplus-Value,* volume 2, hal. 164; "Pembenaran sejarah dari metode prosedur ini, keperluan ilmiahnya dalam sejarah ekonomi, adalah jelas dengan sepintas, tetapi juga, pada waktu yang sama, kekurangan ilmiahnya". Lihat juga hal. 165 - 169.
54. "Ricardo menganggap produksi kapitalis sebagai bentuk produksi yang absolut, yang bentuk hubungan produksinya yang spesifik karena itu tidak pernah dapat bertentangan dengan, atau membelenggu, tujuan produksi, bila kontradiksi-kontradiksi muncul, dia mengingkari kontradiksi-kontradiksi itu, atau menyatakan kontradiksi dalam bentuk lain. "Lihat Marx, *Theories of Surplus-Value*, Vol. 3, hal. 55.
55. Marx, *Theories of Surplus-Value,* vol. 3, hal. 453.
56. Marx mengetahui hanya kasus vulgar economy. Setelah dia meninggal bentuk-bentuk lain muncul, terutama di bawah kedok teoriteori sosiologi. Lihat tentang ini. N. Poulantzas, *Political Power and Social Classes,* New Left Books and Sheed & Word, 1973, hal. 195.

57. L. Kolakowski, *Positivist Philosophy,* Penguin, 1972, hal. 18.
58. Terminologi ini berasal dari Horkheimer yang menghadapkan sebab (reason) yang instrumental atau subjektif ini pada sebab yang objektif yang melihat "essences" dalam realita. Lihat M. Horkheimer, *Eclipse of Reason,* Searbury, New York, 1974. Tetapi dikatakan secara epistimologis, sebab instrumental itu berusaha melampaui pembatasan-pembatasan subjektivitas dalam objektivitas metode ilmiah. Adorno menaruh perhatian kepada yang paradoks bahwa metode-metode empiris dalam sosiologi, yang daya tariknya terletak dalam tuntutan-tuntutan mereka pada objektivitas, namun menguntungkan (membantu) subjektivitas dari apa yang diselidiki. Metode empiris dalam sosiologi mengabaikan objektivitas masyarakat selagi menganggap bahwa kesadaran orang-orang itu, diukur secara statistik, memiliki peranan kunci yang langsung untuk proses masyarakat (societal process). Lihat T. Adorno, "Sociologi dan research empiris", dalam T. Ardono, et, al., *The Positivist Dispute in German Sociology,* Heinemann, hal. 72.
59. F.Bacon, *The New Organon and Related Writing,* O. Piest (ed.), Liberal Arts, New York, 1960, h. 47. Lihat juga halaman 19 - 22 buku ini.
60. Lihat halaman 28 - 31 buku ini.
61. Lihat halaman 91 - 99 buku ini.
62. M. Schlick, "Positivism and realism" dalam A.J. Ayer, *Logical Positivism,* Free Press, Glencoe, 1959, h. 88. "Proposisi (pernyataan) mempunyai arti yang dapat dinyatakan hanya jika itu mempunyai perbedaan yang dapat diperiksa apakah itu benar atau palsu (salah)".
63. R. Carnap, "The elimination (penghapusan) metophysic through ogical analisys of language (melalui analisys bahasa)", dalam Ayer, hal. 79.
64. Y. Habermas, *Knowledge and Human Interests,* Heinemann, 1972, hal. 68.
65. K. Popper, *Conjectures and Refutations,* Routledge & Kegan Paul, 1965, hal. 256.

66. Ini berarti bahwa Popper mengakui statement-statement metafisika tertentu sebagai penuh arti. Meskipun demikian, ini mungkin disebabkan, seperti Carnap tunjukkan, oleh salah pengertian yang fondamental. Selagi positivists logika berkenaan dengan perkataan antara pseudo-statements di satu pihak dan statement ilmiah dan pseudo-statement ilmiah di lain pihak, Popper mengklasifikasikan metafisika sebagai statement pseudo ilmiah (seperti mitos, kepercayaan magic atau astrologi) sedangkan Carnap menganggapnya sebagai pseudo-statement yang tidak dapat benar atau salah tetapi hanya nonsensical (tidak karuan artinya). Lihat R. Carnap, "Replies and systematic expositions", dalam P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap,* La Salle, 1963, hal. 878 - 881.
67. K. Popper, *The Opens Society and Its Enemies,* Routledge & Kegan Paul, 1973, Volume 2, hal. 218.
68. K. Popper, "Reason or revolution?", dalam Adorno et. al., hal. 299, memperhatikan ilmu pengetahuan alam tidak membuat orang menjadi positivist.
69. K. Popper, *The Open Society and and its Enemies,* Volume 2, hal. 222.
70. K. Popper, "The logic of social sciences", dalam Adorno et.al., hal. 95.
71. Y. Habermas, *Theory and Practice,* Heinemann, 1974, halaman 275. Untuk analisis mendetail dari kritik positivisme lihat R. Keat and Y. Urry, *Social Theory as Science* ,Routledge & Kegan Paul, 1975 dan T. Benton, *Philosophical Foundation of the Three Sociologies,* Routledge & Kegan Paul, 1977.
72. T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions,* University of Chicago Press, 1970, hal. 2.
73. Kuhn, hal. 138.
74. Popper menekankan titik ini ketika dia membantah bahwa pengetahuan ilmiah dapat dianggap sebagai tanpa subjek. Lihat Popper, "Normal science and its dangers", dalam I. Lakatos dan A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge,* Combridge University Press, 1970, hal. 57.

75. Lihat P. Feyerabend, *Against Method,* New Left Books, 1975, Chapter 18.
76. Kriterium validitas ini tidak perlu dihadapkan pada pendekatan deduktif Popper. Kriterium Kuhn menunjukkan beberapa jauh dari realita konsepsi ilmu pengetahuan itu berada yang mengandalkan pada pre-Kantian epistemology of adequacy (epistemologi kecukupan dari pra-Kantian) akan realita yang rupa-rupanya obyektif. Popper sepakat dengan ini pada umumnya. Namun dari titik pandangan yang berbeda, dia tidak sepakat, sebab Popper tidak menerima "normal science", kecuali sebagai penyimpangan. Popper mengira bahwa sebagian besar waktu itu ilmu pengetahuan kritis atau revolosioner. Lihat Popper "Normal science and its dangers", h. 54 - 55. Untuk kritik Kuhn lihat bentuk, hlm. 185, kritik utama ialah bahwa thesis Kuhn tantang 'successive incommensurable "paradigmis" (paradigma-paradigma berturut yang tak seimbang), membuang sembarang konsepsi kontinuitas melalui revolusi-re- volusi ilmiah tidak dapat dipikirkan'.
77. Dalam pengertian ini kritik Keat dan Urry bahwa Kuhn gagal "untuk menganalisis hubungan-hubungan antara sifat-sifat institusional dari masyarakat ilmiah dan elemen-elemen dari masyarakat lainnya di dalam mana institusi-institusi (lembaga-lembaga) ini berada", rupa-rupanya sangat partinent.
78. Lihat H. Rose dan S. Rose (eds.), *The Political Ecoonomy of Science,* Macmillan, London, 1976.
79. T. Adorno, "Introduction" to Adorno et al., hal. 21.
80. L. Althusser, *La filosofia Como arma de la revolucion,* O. del Barco and E. Reman, (terjem.), Cuadernos del pasado y Presente, Cordoba, 1970 hal. 57.
81. L. althusser, *Reading Capital,* B. Brewester (terjem.), New Left Books, 1975, hal. 84 - 85. Untuk analisis sifat pertama yang mendetail lihat J. Mepham, "The theory of ideology in Capital", *Radical Philosophy,* No 2, Summer, 1972, di dalam mana hubungan-hubungan antara bentuk-bentuk fenomenal dan hubungan-hubungan yang sebenarnya (yang riil) merupakan basis untuk pengertian tentang teori Marxist dan ideologi.

82. Althusser, *Reading Capital,* hal. 41 - 42. bacaan paling istimewa dari introduksi tahun 1857 membuat Althusser berpikir bahwa Marx membedakan antara "real object" (atau "real concrete") dan "object of knowledge" yang "muncul dalam proses memikir, sebagai proses konsentrasi, sebagai hasil, tidak sebagai titik tolak" (Marx, *Gundrisse,* hal. 101).
83. G. Bachelard, *Le Materialisme rationnel,* PUF, Paris, 1953, hal. 142, dikutip oleh D. Lecourt, *Marxism and Epistimology,* New Left Books, 1975, hal. 53.
84. L. Althusser, *For Marx,* B. Brewster (terjem.), New Left Books, 1977, hal. 183 - 193.
85. Lecourt, hal. 86.
86. Lecourt, hal. 12.
87. G. Bachelard, *L'Activite rationaliste de la physique contemporaine,* PUF, Paris, 1951, hal. 27, dikutip oleh Lecourt, hal. 13.
88. Dengan adanya definisi Lecourt tentang positivisme, maka tidak mengherankan bahwa Kuhn harus muncul sebagai positivist.
89. Objek pengetahuan dobel dari Althusser menyerupai positivisme idealist Hume dengan mana pengetahuan dibatasi pada pengetahuan dunia dari kesan-kesan kita dan keadaan-keadaan mental kita. Lihat K. Adjukiewicz, *Problem and Theories of Philosophy,* Cambridge University Press, 1973, hal. 64. Idealisme posisi Althusser juga diperhatikan oleh Beton, yang mendapatkan bahwa "ada homologi yang luar biasa antara desakan Althusser pada watak "yang dibangun" dari objek pengetahuan ilmiah dan desakan Neo-Kantian pada titik (soal) yang sama". Lihat Benton, hal. 185.
90. Nama Istimewa ini digunakan oleh Althusser dalam usaha untuk menunjukkan bahwa tidak ada orang yang membuat kritik yang konsisten mengenai posisinya sebelum self kritiknya. Dengan begitu sejauh dia berkenaan dia adalah yang pertama untuk muncul dengan penyebab kesalahan-kesalahannya yang lampau yang sebenarnya. Bahwa masalahnya kurang spesial dari pada dia suka mengira ditunjukkan oleh kenyataan bahwa pada satu kesempatan dia terpaksa menggambarkan pertimbangan ini sebagai oposisi *rationalist* antara ilmu pengetahuan dan non

Lihat L. Althusser, *Essays in self Criticism,* G. Lode, (terjem.), New Left Books, 1976, hal. 119.

91. Althusser, *Essays in Self Criticism,* hal. 119.
92. Althusser, *Essays in Self Criticism,* hal. 66.
93. Althusser, *Essays in Self Criticism,* hal. 68.
94. Althusser, *Essays in Self Criticism,* hal. 142 - 143.
95. Lihat tentang ini W. Outwaite, *Understanding Social Life,* Allen & Unwin, 1975, dan Aron, *La philosopie critique de l'historie,* J. Vrin, Paris, 1969. Untuk eksposisi kritis dari Kant dan historisisme lihat Benton.
96. Stedman Jones, menekankan titik (bab) ini, Dia juga menegaskan bahwa Luka'cs tidak jelas mengakui sifat ilmiah dari Marxisme. Lihat G. Stedman Jones, "The Marxism of early Lukacs, en evaluation", *New Left Review,* no. 70, 1971, Saya kira tinjauan *History and Class Consciousness* yang cepat-cepat akan menunjukkan bahwa perselisihan yang terakhir ini tidak tepat begitu halnya. Luka'cs berulang kali menguatkan sifat ilmiah dari Marxisme meskipun orang membantah tentang pengertian (arti) yang Luka'cs berikan kepada ekspresi-ekspresi ini.
97. G. Luka'cs, *History and Class Consciousness,,* Marlin, 1971, hal. 10.
98. Luka'cs, hal. 104.
99. Luka'cs, hal. 105.
100. Luka'cs, hal. 10.
101. Luka'cs, hal. 7.
102. Horkheimmer.
103. Horkheimmer, hal. 24.
104. Horkheimmer, hal. 40.
105. Horkheimmer, hal. 93.
106. T. Adorno, dan M. Horkheimer, *Dialictic of Eulightenment,* Allen Lone, 1973, hal. 26.
107. Luka'cs, hal. 102.
108. M. Yong, *The Dialectical Imagination,* Heinemann, 1973, hal 259.
109. Horkheimer, hal. 175.
110. H. Marcuce, *Negation,* Penguin, 1972, hal. 223 - 224.

111. H. Marcuce, *One Dimantional Man*, hal 23.
112. Marcuce, *One Dimensional Man*, hal. 23.
113. Marcuse, *One Dimensional Man*, hal. 24.
114. Marcuce, *One Dimensional Man*, hal. 138.
115. Marcuce, *One Dimensional Man*, hal. 136.
116. Y, Habermas, *Toward a Rational Society*, Heinemann, hal. 87.
117. Habermas, hal. 89.
118. Saya membatasi analisis saya tentang konsep ideologi Habermas pada pekerjaan-pekerjaan awalnya tentang ilmu pengetahuan dan ideologi. Harus diingat bahwa Habermas belakangan memasukkan elemen-elemen baru pada konsepsi ideologinya yang dihubungkan dengan teorinya tentang "komunikasi yang diputar balik secara sistematis". Untuk analisis dari elemen-elemen baru ini lihat J. Larrain, *Marxism and Ideology*, Macmillan, 1983, Chapter 3 dan 6.
119. Habermas, h. 111. Posisi serupa, meskipun lebih ekstrim diambil oleh Feyerabend. Baginya ilmu pengetahuan adalah ideologi yang tidak lebih baik daripada agama yang berhasil dalam mengenakan dirinya dengan kekuasaannya. Ilmu pengetahuan sebagai struktur netral yang mengandung pengetahuan positif yang bebas dari kultur, ideologi dan prasangka adalah "dongeng kanak-kanak". Ilmu pengetahuan tidak hanya ideologi lain tetapi juga ukuran objektif dari semua ideologi. Feyerabend berpendapat bahwa dongeng kanak-kanak dengan metode ilmiah menerima fungsi yang menentukan dalam menyembunyikan kebebasan keputusan dan melindung "big-shots" (pemenang-pemenang hadiah Nobel, kepala-kepala laboratorium, dan lain-lain).
120. Habermas, hal. 114.
121. Lihat J. Habermas, *Legitimation Crisis*, Heinemann, 1976, hal. 92.
122. E. Mandel, *Late Capitalism*, New Left Books, 1975, hal. 501.
123. Lihat Daniel Bell, *The End of Ideology*, Free Press, New York,1965.
124. Mandel, hal. 506 - 507.
125. Mandel, hal. 508.
126. Lihat Marcuse, *Negations*, chapter 6.

127. Habermas, *Toward a Rational Society*, hal. 111: ' Untuk produksi kekuatan yang terbesar - mengatur kemajuan ilmu pengetahuan teknik - sekarang menjadi dasar legitimasi.
128. Marx dan Engels, *The German Ideology*, hal. 41.
129. Lakatos mengusulkan untuk memahami pertumbuhan ilmu pengetahuan yang terus-menerus diatas dasar 'program-program penelitian'. Ide ini sebagai sebuah alternatif untuk menyusun konsep Kuhn tentang 'normal science'. Lihat 'Untuk membuktikan kepalsuan dan metodologi program-program ilmu pengetahuan' di dalam Lakatos dan Musgrave.
130. Poulantzas, *Political Power...* , hal. 217.

INDEKS

A-----
Abstraksi, 184
Actants,157
Agust Comte, 22
Aliran Frankfurt,203
Allah, 48
Althusser,172, 201
Ambivalensi, 94
Anderson, 90
Antrhopology,167
A-priori, 95, 226
Ardano, 136
A. schemidt, 48

B-----
Bacon, 11, 13
Baconian, 222
Bacon Novum Organon, 10
Barthes Roland,154
Base, Baundry, 165
Bell, Daniel, 208

C-----
Capital,37, 39, 40, 54, 78
Chains of Men, 208
Chatarsis, 88
Circuitous route, 116
Common Features, 3
Common Wealth, 17
Comte, Aguste, 22, 28
Condillac, 222
Critique of ideologie, 204
Critical theory, 204
Crude nations, 100
Cults, 99
Culler, 157

D-----
Destutt de Tracy, 7,20
Desepsi, 2
Delthey, 113
Descartes, 19
Deliberate hypocrisy, 48
Derivations, 97,99
Dialecical causality, 74
Dialectic method,105
Differentiated unity, 204
Disintegrasi, 7
Disrupsi, 47
Distorsi, 50
Doktrin, 19
Dry-light, 11
Dualisme, 84
Durkheim, 25, 104

E-----
Earthly core, 207
Economic base, 77
Element d'ideology,20
Ellusif, 1
Emile Durkheim, 72
Engels, 25, 73
Epistemological break, 33
Epistemological break, 180,
Epitenomenon, 107
ERC *(Expression Related to Content*, 153)
Essence, 33
Essential, 83
Essence, 221
Existentially-determined, 114, 137
Existensial relativization, 119
Extrinsic, 136

F-----
Fenomenon derivat, 151
Fetizizations, 86
Feuerbach, 27, 38, 53, 94
Feuerbachian, 27
Feverbach, 26
Feyerbend, 227
Folk spirit, 31
Formalisme absolut, 171
For Marx, 177
Freud-Siqmund, 72

G-----
G. Cicotti,228
Geisrterwissen scafen, 112,202
Geistesgeschichte,112
German Ideology, 176
Glueksmann,167
Godelies, 4,174, 175
Goldmann,167
Gramsci, 87
Grundrisse, 33,54,209

H-----
Habermas, 203,224
Hegel, 22,140
Hegelian, 53
Hegemoni, 86
Helvetius, 16
Helinic, 171
Hillary, 228
Hirst, 186
Historisisme, 5
Historicist, 71
Hobbes, 16,18
Holbach, 16
Huxley, 25
Hypostatized, 109
Hypostatized subject, 138

I-----
Ideologues, 21
Ideological Superstructure, 49
Idealistic Superstructure, 48
Idiosyncrasy, 11
Ideologi Psikologis, 95
Ideologi Analitis, 100
Ideological state apparatus, 181
Ideology outlook, 81
Imajiner, 24
Immanent, 115, 162

Imputasi, 125
Independent, 74
Inevitability, 123
Injil, 16
Inkonsistensi, 90
Innate pre-nation, 73
Innate bent, 108
Intepretasi Skolastik,, 75
Introduction, 54
Intrinsink, 118
Intertextuality, 190
Intuisi, 202
Inversi, 86

J-----
Jansenisme, 143
J. Ellis, 189
JL. Baudry, 189
J.M. Levy-Leblond, 228
Judgement, 123

K-----
Kables, 14
Karl Max, 14
Katolisisme,25
Kautsky, 79
Kantianisme, 171
Kerigmatic, 170
Kingdom of Necessity, 86
Konsep Ideologi, 32
Komponen ideologis, 51,
Koqnitif, 114
Kompetisi otomistik, 117
Kristeva, 190
Kriterium Verifiability, 224

L-----
Larrain, Dr., viii
Legal Polical Order, 76
Lenin, 77
Levi'strauss,143, 162, 170
Locke, 20
Logic, 210
Ludwiq Feverbach, 26Ludwiq
Luka'cs, 83

M-----
Machiavelli, 8,9,17,28
Marxisme, 4,115
Marxist, 4,,5
Materialisme, 35, 36
Marxisme Revolusioner, 85
Mannheim, 113
Marcuse, 203
M. Cini, 228
M. Douglass, 168
Melebrace, 19
Misreprdentasi, 4
Moral Order, 21
Motivasi intelektual, 115
Mutatis-muntadi, 228
Mythologies, 154,169,173
Mythical level, 158
Mythemes, 167
Mytical world, 221

N-----
Naturwissen Schaften, 115, 202
Natural process, 78
New organon, 10
Neo-Kantian, 111

Noblesse de robe, 14
Non- ideologis, 51
Non-otomus, 119
Novum organon, 10

O-----
Obyektifitas, 34
Oedivus Complex, 110
Opaque, 153
Order ofessence, 8
Otoritatif, 12

P-----
Pantom, 45
Pareto, 72,90
Partikularisasi, 135
Partial, 145
Pascal, 143
Patrimony, 131
Paulantzsas, 176
Pawnee, 168,
Pekhanov, 72,77
Pencerahan, 29
Pesifikasi, 129
Poiesis, 39
Political-order, 76
Polarisasi,129
Positivisme, 5,12
Pra-Marxist, 33
Praxis, 39
Praktek reproduksi, 42
Praktek revolusiiner, 42
Praktek revolusioner, 196
Pre-konsepsi, 3
Priestly deceit, 27
Preface, 37
Pre-nations, 105, 230
Pre-okupasi, 133
Predicates, 157
Primumagers, 73
Printese ekslusif, 105
Privilige eksklusif, 123
Proletariat, 187
Psychological overtunis, 4
Pseudo-experimental, 97
P. Sollers, 189
Psiko-analitik, 197

R-----
Racine, 143
R. Barthes, 152
Representasi, 16
Revolusioner, 32
Reversal, 32
Realita material, 34
Reproduktif, 40
Revolusioner, 41
Revolusi, 42
Realitas sosial, 44
Residues, 97
Ricardo, 219

S-----
Self-relativization 119
Self-detachement, 131
Self-evident, 148,226
Semantique Strukturale, 158
Semitic, 171
Semiologi, 189
Semanalysis, 190

Sense experience, 225
Scholastic, 8
Schaff, 178
Scientifically honest, 215
Sinkronis, 170
Social totality, 191
Soneta, 168
Sosial order, 23
Spekulatif, 34,38
Spionasa, 19
Stroch, 50
Stedman Jones, 75
Stedman Jones, 203
Steven Rose, 228
Status quo, 127
Struktural antrhopology, 167
Sublmates, 45
Subyektivitas, 89
Super struktur, viii
Superstrukture, 80
Sytesis, 129

T-----
Teosentris, 8
Tel Quel, 152,189
The Foorms, 103
Theory ideology, 32
The German Ideology, 32,33,54
Thesis on Feurbach, 84
The Foorms, 103
The Ferms, 104,105
The Rules, 105,106
Thoughs, 138, 142
Totemisme, 163
Total order, 202
Tranaformasi,39,41
Troubetzkoy, 162

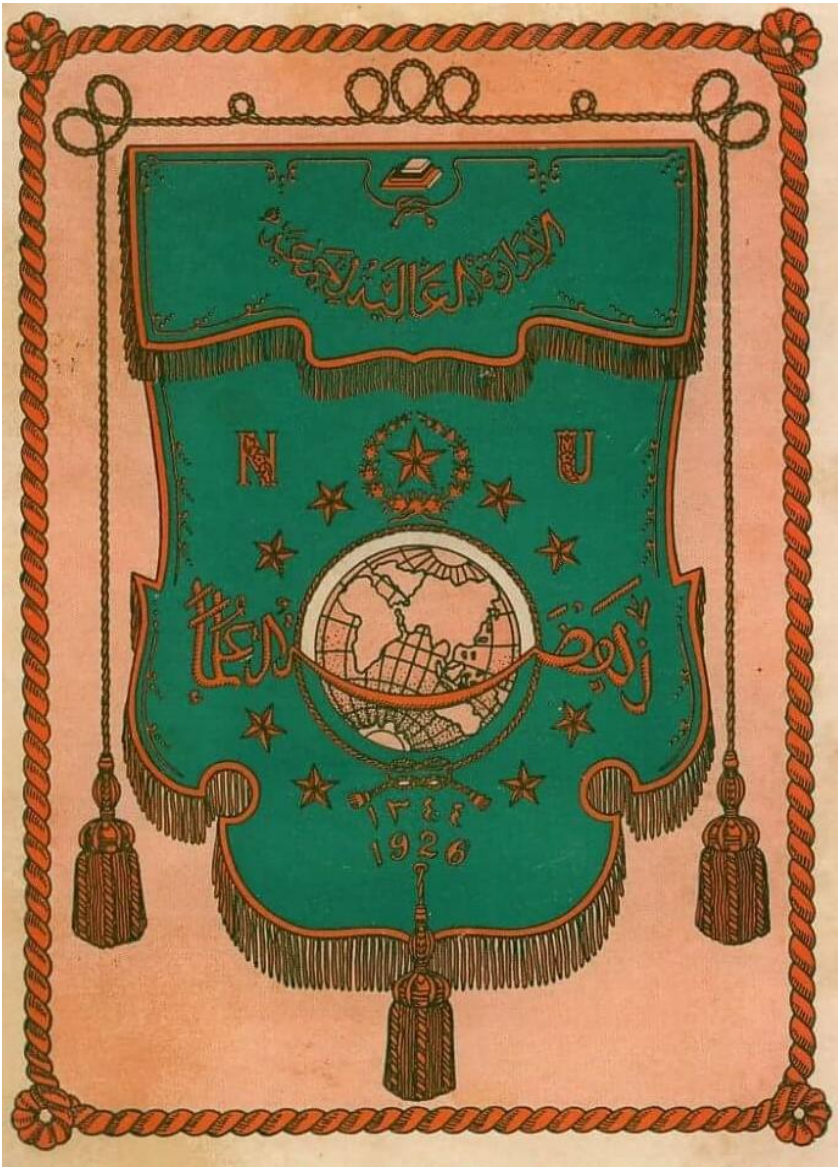
V-----
Validitas, 227
Verstehende approach, 113
Viena circle, 24
Viena School, 200
Vokal, 1
Volkageist, 122
Vulgar version, 217

W-----
Weltanschaung, 82,111,113

X-----

Y-----
Y. Kristeva, 189
Young, 208
Young Hegelians, 208

Z-----
Zoology, 20
Zuni, 168



Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

LEMBAGA KAJIAN & PENGEMBANGAN SUMBERDAYA MANUSIA

PENGURUS WILAYAH NAHDLATUL 'ULAMA

DAERAH ISTIMEWA YOGYAKARTA

LAKPESDAM